بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد لله العلي الكبير الجليل ونصلي ونسلم على الأنبياء خصوصا على رسوله مهبط الوحي والتنزيل على طبع هذا السفر الجامع لقواعد علم الأصول والشرح النافع لكشف مشكلات أرباب العقول الموسوم بالاسم السامي المقبول

القول المأمول في فن الأصول

للفاضل الكامل النادر مبين تراجم الحنفي في المجلي المولوي محمد الحسن الفنساوي وطنا القريشي نسبا
على المتن المتين للعالم الجامع الكامل والحبر العامل الباذل والحاج للحرمين الشريفين والمجاهد في سبيل رب المشرقين والمغربين سمي ابن ابراهيم الخليل المرحوم اسمعيل

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی انظم نظام العالم بجنس الانام واحکم من بینه اساس
الاسلام باصول الاحکام وسراض ریاض الملة المنورة بجداول القواعد المظہرة
فنعم توضیحه وحبذا تلویحه وحق تحقیقه ودق توفیقه والاستسلام الیه
مسلم العدول والانضرام لدیه مغتنم الحصول فاشہد ان لا اله الا الله
وحده لاشریك له واشہد ان محمدا صلے الله علیه وسلم عبده ورسوله والصلوة
والسلام علی ہذا النبی الامی الذی اجزل دلائل التوحید والایمان وابطل مخائل
الشرك والطغیان وعلے اله واصحابه الذین ارتقوا بایمامه الدرجات العلی وفازوا
باقتفائه الکرامات التی لاتحصی **وبعد** فیقول الافقر الی الله الغنی صانه
الله تعالی عن شر الغبی والغوی **محمد علی بن سید علی** تغمدهما بکرمه الجلی
والخفی قد شاهدت فی نبذ من الاسفار مع بعض من الانصار ما لم یکن ابصرت
له من قبل اثرا ولا اصغیت له ذکرا من المتن المتین والحصن الحصین والرسالة
النفیسة والکراسة الانیسة فی اصول الفقه قد بولغ فی ایجازها للمستفیدین
واعجازها للمعاندین منسوبا الی الحبر الربانی والبحر الحقانی عین اعیان الافاضل
انموذج الاماثل فی الاوائل تبصرة الخلف تذکرة السلف اللیث الضرغام فی
مدارك ارباب الشرك والابتداع الاسد القمقام فی معارك اصحاب الکفر و
الاختلاع حاج الحرمین المحترمین باذل المہجة فی سبیل باری الکونین محمد اسمعیل
بن عبد الغنی العمری الدهلوی رضی الله عنه وارضاه وجعل الفردوس ماواه فاختلج
فی خلدی انه کیف ینقص ہذا السفر الشریف لذلك الحبر المنیف من سائر اهالی
التصنیف فی التشریح والتوضیح لکن یعوقنی عن نیل ہذا المرام والاقامة فی ذلك
المقام امور منها عدم التمرین والممارسة فی ہذہ الصنعة ومنها تواتر الہموم

والآلام وتقاطر الغموم والاسقام وادمان الاحزان عن سوء طوية ابناء الزمان ومنها انطماس العلوم الدينية وانمحاء الفهوم اليقينية فلم يبق من العلم الا الاسم مسطورا وآض كأن لم يكن شيئا مذكورا وكان الجاهل بالعلم والعالم بالوسم مرفوعا الى الحذاق والنائي فنه من التدقيق وحظه من التحقيق مطروحا في الطرق حتى ارعني فيما اختلجني في سنة ۱۲۹۲ الف ومائتين وتسعين واثنين بعض من لا يسعني ان اخالفه بل أو الفه من بعض الاحباء والاخلاء فشرعت مع الفاقة حسب الطاقة بعد تحصيل بعض الاسفار ليكون كالانصار حتى وصلت الى قبيل الاجماع مع حسن الاتباع ففرض على الارتحال بتقدير الله المتعال مع الاطفال والعيال من البلاد القشاورية الى القرى التناولية عند خان الخوانين مرضع ارائك السلاطين صاحب الملك والسيف غاضب الجور والحيف المحيا بحماه والحق احواه والوقار دثاره والاصطبار شعاره صانه السبحان عن بوائق الزمان وطوارق الحدثان النواب محمد اكرم خان لا زال السلطان على مرور الزمان وكرور الاحيان حتى ينفخ الصور ليوم البعث والنشور حماه الله عن شر النوائب جزاه الله في الدارين خيرا فصرت بتربيته مغبوطا وكنت بعنايته مضبوطا فنسجت على الاوراق المسودة عناكب النسيان وصار ما الفت في زوايا الخمول والكتمان واعظم ما عاقني فصل الخصومات وجمع اشتات حتى مضى على ذلك السنوات ثم شرعت مع تفرق البال وتشتت الحال في التتميم والتكميل حتى ما اتفق لي في الايام الكثيرة الا النزر القليل وعزمت مرات وقصدت كرات الهجر الثاني لذلك النوائي حتى تم بتوفيق متمم الامور فصرت مع السرور في سنة ۱۲۹۷ الف ومائتين وتسعين وسبعة فاصلح الله لمن يصلح الشان ولم يصر على في الشغب والعدوان فان الانسان ديدنه السهو والنسيان وسميته بالقول المأمول في فن الاصول وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

واعلم اولا انه قد يختلج ان المص خالف الكتاب الكريم لكونه مفتتحا بالحمد والحديث الذي رواه ابو داود وابن ماجة في سننهما والنسائي في كتابه عمل اليوم والليلة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال كل امر ذی بال لا يبدأ بالحمد لله فهو اقطع وفي رواية بحمد الله وفي
رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية لا يبدء فيه بذكر الله
تعالى وسنة السلف حيث بدؤا تصانيفهم بالحمدلة لكنه مدفوع لان
اول ما نزل من القرآن اقرأ باسم ربك الآية ويا ايها المدثر وليس في ابتدائها
الحمد وان الذی اقتضاه الحديث ان يحمد لا ان يكتب والظاهر انه حمد بلسانه
او ان حديث الافتتاح بالتحميد منسوخ بانه صلى الله عليه وسلم لما صالح
قريشا عام الحديبية كتب بعد التسمية هذا ما صالح عليه محمد رسول الله الخ
هذا ما استفيد من شروح الصحيحين وانه لم يات به على وجه الجزئية هضما
لنفسه بتخيل ان رسالته هذه ليست كاسفار السلف حتى تكون على سننها ولا يلزم
عدم الابتداء على الاطلاق بل يجوز الاتيان به لا على وجه الجزئية وثانيا انه جرى
بعض الاصوليين في كتبهم على تعريف اصول الفقه اجزاءً ولقبا فلذا عرف المصنف
ايضا جزئي اصول الفقه لكنه قدم تعريف الفقه نظرا الى كونه مقصودا بالذات
للعامل والاصول انما هو لتقريره وتحقيقه واتى بتعريف المدون منه دون
الادراك او الملكة او التصديق لحظا الى ما شاع وذاع في تلك الاحيان والازمان
من اطلاق اسماء العلوم على المسائل المدونة حتى لا يكاد ان يذهب ذهن السامع
لذلك الى ادراكاتها وملكاتها او التصديق بها فقال **الفقه** لغة العلم
بالشئ وفقِه بالكسر فقها علِم وفقُه بالضم فقاهة يعني ان الفقه اللغوي
مكسور القاف في الماضي والاصطلاحي مضمومها فيه كما صرح به الكرماني
كذا في الدر المختار ورد المحتار واصطلاحا علم عرفوا العلم بتعريفات كثيرة شهيرة
لا فائدة في ايرادها ههنا فالمفيد ههنا انه قد يطلق على التصديق بالمسائل كما
في الرسوم الآخر وقد يطلق على نفس المسائل والمراد ههنا هو المسائل المدونة
فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام وفي المسلم قيل حقائق
العلوم المدونة مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فالمفهومات التي تذكر في
المقدمات لافادة البصيرة رسوم بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة
لا جنس له ولا فصل والا لزم تعدد الذاتي انتهى **يعرف** من المعرفة وهي ادراك

الجزئيات كما ان العلم ادراك الكليات **فيه** اى فى هذا العلم المسمى بالفقه
الاحكام جمع حكم والفقهاء يطلقونه على ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا
بطريق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا
اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية كذا فى التوضيح ومراده هو هذا الا ما اصطلح
عليه اهل الاصول من ان الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير **الشرعية** المنسوبة الى الشرع والمتوقفة عليه اى ما لا تدرك لولا خطاب
الشارع تخرج به المعرفة للاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار
محرقة فالحكم قسمان شرعى وغيره الاول ما يتوقف على الشرع والثانى ما لا
يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى صلى الله عليه وسلم
مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع
لزم الدور فالمراد ههنا هو الاول **من الوجوب والندب والاباحة و**
الكراهة والتحريم وجه الحصر ان ما ياتى به المكلف ان كان فعله اولى فمع
المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان تساوى تركه وفعله فمباح وان
كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن
الفعل مكروه كراهة التنزيه ومع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام ثم الوجوب يشتمل
الافتراض ايضا لشيوعه فى هذا المعنى عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف
اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه لم يعهد ولذا لم يكتف به والندب يعم السنة
والنفل والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من
صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم
مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب فهو المراد ههنا كذا فى التلويح
من ادلتها التفصيلية اى من ادلتها المثبتة المخصوصة لتلك الاحكام
وهى جزئيات الادلة الاربعة فبقيد التفصيلية اخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى
مثلا اذا قال المستدل الصلوة واجبة لوجود المقتضى وشرب الخمر حرام لوجود النافى
فحينئذ يحصل علم اجمالى بهما ويجد الايسمى فقيها ما لم يعلمهما بقوله واقيموا الصلوة
الاية وقوله حرمت عليكم الاية وهذا دليل تفصيلى ولا يخفى ان اول تعريفه ينافى آخره

لكونه مشعرا بان هذا تعريف الفقه المقلد بمعنى ان المقلد يحتاج اليه فى معرفة الاحكام وان
+ استنبطها الاخرون من المجتهدين لان تدوين المسائل المخصوصة المسماة بالفقه
انما هو للمقلد فيعرف فيه الوجوب والندب نحوهما والمجتهد لا يحتاج الى هذا الفقه
بل ينظر فى الدليل ويتامل فيه فيعرف منه الحكم وعجزه مؤذنا بان هذا رسم الفقه
المجتهد لان المراد من الادلة الادلة الاربعة وتعرف الاحكام منها انما هو شان المجتهد
والجواب ان هذا اذا تعلق الجار بقوله يعرف واما اذا تعلق بالمقدر الذى هو لغة
للاحكام وهو الحاصلة فلا تدافع اصلا لان علم المقلد علم بالاحكام الحاصلة عن
ادلتها التفصيلية وتحصيلها المجتهد لا هو بنفسه نعم ان تعلق الجار فى التعريف
المشهور وهو قولهم العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية بالعلم
قطعا لكونه تعريفا الفقه المجتهد فهذا القيد فيه يخرج التقليد كما فى التوضيح
ومراده ان الفقه اسم لعلم مخصوص مدون معين وههنا بحث اورده الفاضل
الچلپى فى حواشى التلويح حيث قال ان اريد انه اسم لعلم بعدد معين من الاحكام
غير قابلة للزيادة والنقصان فممنوع بل قد يزاد مسائله حينا بعد حين بتلاحق
الافكار وان اراد ان له موضوعا معينا يمتاز به عن غيره ويبحث فيه عن اعراضه
الذاتية فتعينه بهذا المعنى لا ينافى تبدل مسائله زيادة ونقصانا وبالجملة
التعيين الشخصى غير ثابت فى شئ من العلوم بل كل علم كلى لما تقرر من ان اسماء العلوم
اعلام جنسية والتعين النوعى غير مناف للزيادة والنقصان ويمكن ان يجاب بان
كل واحد من العلوم اسم لجميع المسائل الباحثة عن اعراض موضوعه الا ان البعض
قد يطلع على بعض المسائل والبعض الاخر على البعض الاخر منها فيلحقه بها فالتغير
على العالم لا على المعلوم انتهى ثم الاحكام من حيث هى هى وان كانت محصورة
فى الخمسة الا انها باعتبار التعلق بافعال المكلفين جزئيات لا تكاد ان تنحصر
فعلم مما قال هذا الفاضل ان المراد بالاحكام فى هذا الرسم ما لم يتعلق بموضوعه
مع قطع النظر عن المجموع اوكل واحد والبعض فلا يرد ان المراد به اما المجموع
فلا يصح لعدم دخوله تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين لعدم احاطة البشر
بذلك فليس فى هذا الفن ذكر المجموع فكيف يعرف فيه اوكل فرد فلا صحة له

ايضا لان لبعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري فليس في الفقه كل واحد من الاحكام لعدم معرفة المجتهد بعضا منها فلا يعرف فيه هذا القسم او البعض فلا مساغ له ايضا لان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية البعض من الكسور المضافة اليه من النصف وغيره فليفهم **واعلم** ان الفقيه عند الاصوليين هو المجتهد فقط لا غير كما يشهد به تعاريفهم للفقه وعند الفقهاء الحافظ للفروع واقلها ثلث وفي البحر الرائق والحاصل ان الفقه في الاصول علم الاحكام من دلائلها فليس الفقيه الا المجتهد عندهم واطلاقه على المقلد الحافظ للمسائل مجاز وهو حقيقة في عرف الفقهاء بدليل انصراف الوقف والوصية للفقهاء اليهم واقله ثلثة احكام كما في المنتقى وذكر في التحرير ان الشائع اطلاقه على من يحفظ الفروع مطلقا سواء كانت بدلائلها اولا انتهى وايضا مما يجب ان يعلم ان مبنى التعريفات والرسوم اللتي ذكروه على عرف حديث ورسم جديد اذ ليس اطلاق الفقه في الصدر الاول والقرن الافضل الا على علم طريق الآخرة ودقائق آفات النفوس كما في احياء علوم الدين في الباب الثالث في بيان تبديل اسماء العلوم ونقلها بالاغراض الفاسدة الى معان غير ما اراده السلف الصالح من قوله اللفظ الاول الفقه فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل اذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها فمن كان اشد تعمقا فيها يقال هو الافقه وكان اسم الفقه في العصر الاول مطلقا على طريق علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع الى نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب ويدلك قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والاجارة فذلك لا يحصل به انذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسي القلب وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له وقال تعالى لَهُمْ قُلُوْبٌ لَا يَفْقَهُوْنَ بِهَا واراد بها معاني الايمان دون الفتاوى الى آخر ما ذكره هذا الامام رض ولما عرف الفقه بالمسائل المدونة ولم يقتف اثر الاسلاف في تعريفه بتصديقها فافرد ببيان موضوعه ههنا تتميما للفائدة فقال **موضوعه** موضوع

العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الانسان لعلم الطب وكالكلمة
لعلم النحو والمراد بالعارض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالذاتى ما يكون
منشأه الذات بان يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه
كالضحك بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان
بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم
فعل مكلف والمراد به العاقل البالغ ففعل غير المكلف ليس من موضوعه
فضمان المتلفات ونفقة الزوجات مثلا انما المخاطب بهما الولى لا الصبى والمجنون
كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط فى حفظها لتنزيل
فعلها فى هذه الحالة بمنزلة فعله واما صحة عبادة الصبى كصلوته وصومه
المثاب عليها فهى عقلية من باب ربط الاحكام بالاسباب لذا لم يكن مخاطبا بها
بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى كذا فى رد المحتار معزيا
الى البحر **من حيث تعلق الاحكام الشرعية** المذكورة من الوجوب
والاباحة الى آخرها **به** اى بفعله بان فعل هذا حرام وصنع هذا واجب لا من
حيث ان هذا الفعل عرض او جوهر او ثابت او منفى او نحوها وتقيده بهذه الحيثية
اولى من تقييد بعضهم بقوله من حيث انه مكلف لانه يرد عليه ان بعض فعل
المكلف من المندوب او المباح من موضوع الفقه ايضا مع عدم التكليف فيه
لجواز فعله وتركه ولهذا تكلف بعضهم لدفع هذا الايراد بزيادة قوله ثبوتا او سلبا
اى من حيث ثبوت التكليف به فعلا وتركا كالواجب والحرام او سلبه عنه كالمندوب
والمباح ولم يتعرض لغايته وهو الفوز بسعادة الدارين واستمداده وهو من
الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانهما ليسا بضرورى الذكر فى توضيح الفقه
وامتيازه عن سائر العلوم بخلاف تحديده وبيان موضوعه ولما فرغ من تعريفه
وبيان موضوعه سلك هذا المسلك فى علم الاصول فقال **الاصول** لغة جمع
اصل كالفروع جمع فرع بمعنى يبتنى عليه غيره حسا وهو ظاهر او عقلا وهو ترتب
الحكم على دليله ثم نقل فى العرف الى الراجح كقولهم الحقيقة اصل من المجاز اى راجح
والقاعدة الكلية نحو الفاعل مرفوع اصل من الاصول النحوية اى قاعدة منها

والدليل نحو واقيموا الصلوة اصل وجوب الصلوة اى دليله وفى التوضيح وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه الامام فى المحصول بهذا لان الاصل لا يطلق على العلة الفاعلية والصورية والغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا ويصدق هذا التعريف عليها لكونها محتاجا اليها فلا يصح انتهى واصطلاحا اسم مفرد لقب لهذا الفن وانما قلنا انه لقب لانه علم يشعر بمدح اوذم والتسمية بالاصول لكونه اصول الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد مدح **علم** اى مسائل مدونة اوتصديق بها **يعرف به** فى النسخة الكثيرة الاغلاط للمطبوعة الموجودة عندى بالباء فيطابق هذا الرسم بالرسوم المذكورة فى هذا الفن ان كانت الباء للاستعانة والعلم بمعنى التصديق فمنها ماذكره فى المختصر بانه العلم بالقواعد اللتى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية ومنها ما فى التنقيح علم اصول الفقه العلم بالقواعد اللتى بها يتوصل اليه على وجه التحقيق ومنها ما فى المغتنم للفاضل القندهارى هو العلم بقواعد استنباط الاحكام الفقهية عن ادلتها الى غيرها ومآل الكل واحد لكن لا يطابق بما ذكر فى تعريف الفقه والتطابق بينهما امر لابد منه الا ان يكون الباء للظرفية بمعنى فى فوجه العدول حينئذ تبادر هذا المعنى كما فى الفقه وفى للظرفية ان كانت ظاهر **كيفية استنباط الاحكام الشرعية** من الوجوب والندب ونحوها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج فاستعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعانى والتدابير فيما يعضل ويهم وكان فى العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة فى استخراج المعنى من الادلة اللتى بها عظمت اقدار العلماء والى ان حيوة الروح بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء **من ادلتها** متعلق بالاستنباط وهذا التعريف ومايؤدى مؤداه كما مر بين منه ينادى باعلى نداء الى ان وضع هذا العلم وتاصيله لتحصيل ملكة الاجتهاد لمن اتقنه فالاجتهاد باق الى انقراض الساعة وغلط من ظن قطعه كالنبوة لكونه رجما بالغيب وفى عقد الجيد فى احكام الاجتهاد والتقليد لمجتهد دهره ومجدد عصره جد المصـ الاجتهاد على ما يفهم من كلام العلماء استفراغ الجهد فى ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الراجعة كلياتها الى اربعة اقسام

الكتاب والسنة والاجماع والقياس الى آخر ما ذكره وفي التوضيح وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه العلم بالاحكام من الادلة انتهى وفي المغتنم للفاضل المذكور وقد يزعم بعض من له من التحقيق ان هذا الفن انما هو حكاية سير اقوام مضوا بسبيلهم وسلكوا مسلك النظر في الاحكام واما نحن فليس لنا الا اتباعهم فيما وضعوه مذهبا ودليلا وانت تعلم انه يؤل الى جعل هذا الفن كنقول التواريخ في انه لا يترتب عليه فائدة يعتد بها انتهى واذا عرفت هذا فاعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا كذا في التوضيح **وموضوعه الادلة الاربعة الشرعية** ومايتعلق بها وهو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا مايتعلق بالادلة الاربعة ماله مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه **واعلم ان** العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام **منها** العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام **ومنها** ما ليس بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عاما ومشتركة او خبر واحد وامثال ذلك **ومنها** ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة وغيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا اللتي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة هذا الكل من التوضيح **ثم اعلم** انه قد تشوجر في موضوعه فذهب طائفة الى انه هي الادلة فقط واختاره المص وفي المسلم في موضوعية الاحكام اختلاف والحق لا وانما الغرض في مباحث الاحكام تصويرها وتنويعها لتثبت انواعها بانواع الادلة وما من علم الاويذكر فيه الاشياء استطرادا تتميما انتهى وتوضيحه ما في التوضيح ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه

دلة الفقه ثم اريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالباحث التي
عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق
وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها
موصلة الى تصوير وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان
يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة
للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا انتهى وفي التلويح تجعل احدهما
من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم
لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال وايضا في المغتنم هذا قريب من التحكم اذ لا ترجيح
لاعتبار الاستطراد في مسائل جمة مهمة على اعتبار الاحكام موضوعا وصوب فئة انه
هي الادلة والاحكام جميعا لانه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام
الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي
ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية من الادلة الشرعية وبعضها ناشية
عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض
الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي
ثبوتها بتلك الادلة كذا في التوضيح وافاد العلامة في التلويح **فان قلت** فما بالهم
يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
الكتاب والسنة لذلك **قلت** لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل
وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته
بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة
وخبر الواحد **من حيث دلالتها على الاحكام** ولاجل اشتراكهما في هذه
الحيثية لم يتعدد علم الاصول بتعدد موضوعه ولكن يلزم ان لا يبحث عن هذه
الحيثية في هذا العلم لما تقرر من ان الموضوع يجب ان يكون مسلم الثبوت وانما يطلب
ثبوت الاحوال الذاتية له وقد بحث فيه عن حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس
واجيب في التحرير بان هذه المسائل من الفقه اذ موضوعها افعال المكلفين ومحمولها
حكم شرعي اذ معناها انه يجب العمل بمقتضى تلك الحجج كذا في المغتنم فلا بحث في مسائل الاصو

عن الحيثية المذكورة وفيه فى مقام آخر المشهور جواز تعدد الموضوع العلم واحد بشرط اشتراكهما فى امر ذاتى او عرضى اشتراكا معتدا به كالادلة الاربعة ولقائل ان يقول فلم لم يعتبر ذلك المشترك موضوعا حتى يستغنى عن اعتبار التعدد بالذات وتوحده بالعرض فليعتبر موضوع هذا الفن الدليل السمعى من حيث افادته لحكم شرعى كما فى التحرير ويمكن ان يقال ان المشترك لا يناسب جعله موضوعا للعلم الا اذا وقع موضوعا لبعض المسائل والدليل السمعى ليس كذلك انتهى وفى التوضيح وقد تذكر الحيثية فى الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية التى يبحث عنها فانه يمكن ان تكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الاول اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك انتهى والحيثية المذكورة فى موضع الاصول بالمعنى الثانى وههنا مباحث اخر مذكورة فى اسفار القوم لكن ما حمت حولها روما للاختصار **الادلة الشرعية اربعة الكتاب والسنة والاجماع** فقدم الكتاب لكونه اصلا مطلقا وعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف موجبته عليهما ثم القياس لانه اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لكونه فرعا بالنسبة الى الثلثة الاول ولهذا قال فى التلويح الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام و القياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند

اليها واثر القياس فى اظهار الحكم ومن ههنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة انتهى وانما قال الادلة الشرعية اى الادلة التى نصبها الشارع ادلة او ادلة الاحكام المشروعة او ادلة الدين المسمى بالشرع ولم يقل الادلة الفقهية اى الادلة المثبتة لاحكام الفقه لان الاصول الثلثة الاول ليس لها اختصاص بالفقه بل يعم الكلام هذا على راى المتاخرين والا فالفقه عند القدماء يعم الكلام ولهذا سمى ابو حنيفة رح كتابه فى الكلام الفقه الاكبر ثم وجه الضبط ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول صلى الله عليه وسلم اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابى فيما يعقل ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ملحق بالقياس وسيجيئ حد كل منها فى مواقعها واما غاية الاصول فمعرفة الاحكام الشرعية وهى وسيلة الى الفوز بالسعادة الابدية الدينية والدنيوية كذا فى العضدى ويرد عليه ان معرفة الاحكام هو الفقه فكيف يكون غاية لاصول الفقه واجيب بان فائدة العلم بالدليل هو العلم بالمدلول فلا استبعاد واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام ولما فرغ عن تعريف الاصول وموضوعه شرع فى مباديه فقال **وله** للعلم المسمى بالاصول **مباد** اى زوائد تتوقف عليها المقاصد **فمنها لغوية** اى منسوبة الى اللغة وهى اللفظ الدال وضعا اى الابحاث المتعلقة باللغة واللفظ **ومنها كلامية** اى منسوبة الى علم الكلام اى مسائله اى المباحث المتعلقة بها وانما قال بصيغة التبعيض ولم يقل لفظ الحصر لان من المبادى ابحاث الاحكام ولم يذكرها اختصارا لكون مباحثها طويلة الذيل ولا مشاحة فى ذلك كما لا قدح على من لم يذكر المبادى راسا بالاستبداد ولا بالاستطراد كالمنار والحسامى وغيرهما ولكل وجهة هو موليها وفى العضدى يستمد هذا العلم من الكلام ومن العربية ومن الاحكام اما الكلام فلتوقف الادلة الكلية اى الاجمالية ككون الكتاب والسنة والاجماع حجة على معرفة البارى تعالى

ليمكن اسناد التكليف اليه وعلى ادلة حدوث العالم وعلى صدق المبلغ وهو يتوقف
على دلالة المعجزة ودلالتها تتوقف على امتناع تاثير غير القدرة القديمة الى غيرها واما
العربية فلان الكتاب والسنة عربيان فالاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من
حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك واما
الاحكام فالمراد تصورها وذلك لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول ولا يمكن
بدون تصورها انتهى وههنا شك وازاحة سنحالي حين التسويد اما الاول ففي
كلام المص من وجهين الاول ان القوم قدموا المبادي الكلامية كما في المختصر والمسلم
والمغتنم وغيرها على اللغوية والمص عكس الامر فما وجهه والثاني ان ما سماه
مبادي كلامية ادرجه غيره في المبادي الاحكامية فما سر الخلاف في ذلك وفي كلام
من وجه واحد وهو انه ما وجه ايرادهم المباحث المنطقية في حسب بدل المبادي
الكلامية مع ان الكلام علم مغاير من الميزان حيث افرد بالتدوين واما الثاني ان
وجه تقديمه المبادي اللغوية كونها اهم لكونها ادخل في المبدئية لقربها الى المقاصد
لان توقف الاستدلال بالكتاب والسنة على نحو حقيقة ومجاز مثلا ابعد توقف
معرفة البارئ تع وصدق المبلغ ونحوهما والاهم الاقرب الى مقاصد الفن يقدم و
اما سر تسمية المسائل الاحكامية عندهم بالمبادي الكلامية انها مسائل علم الكلام
ايضا لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انه يتعلق بها اثبات العقائد الدينية
مسائل الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسائل المبادي الاحكامية
ككون الاجماع حجة فان هذه المسئلة كما في الخيالي مشتركة بين الاصوليين والمغايرة
بحسب جهة البحث انتهى وكمسئلة نصب الامام في الفقه والكلام ولها نظائر تعرف من
التتبع بل قد تذكر المسئلة في علوم ثلثة بحسب تغاير جهة البحث كمسئلة الحسن و
القبح كما ستعرفها واما وجه ايرادهم المبادي النطقية انها من الكلام في المسلم وشرحه
لبحر العلوم المقالة الاولى في المبادي الكلامية ومنها المنطقية لانهم اي المتاخرين منهم
جعلوه جزءً من الكلام لان المقصد بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الذات والصفات
والنبوات ونحوها التي تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كان اثبات هذه
بالاستدلال العقلي والسمعي ولابد للاستدلال من مقدمات عقلية كمباحث الامور العامة

والجواهر والاعراض وكذالابد من معرفة كيفية انتاج تلك الاستدلالات للمطالب
وهي المباحث المنطقية فجعلوا من موضوع الكلام الموجود المطلق اعم الاشياء ويبحثوا عن
عن عوارضها من حيث انها موجبة للعقائد الدينية او وسيلة اليها فدخل المنطق
بهذا الوجه انتهى وفي احياء العلوم في الباب الثاني في اجزاء الفلسفة الثاني المنطق وهو
يبحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد وشروطه وهما داخلان في علم الكلام
والثالث الالهيات وهو يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته وهو داخل في الكلام ايضا
انتهى فتبين من هذا ان المباحث المنطقية هي المبادي الكلامية لا تغائر بينهما الا استطرادا
وقصدا فتامل اما المبادي اللغوية فموضوعها اللفظ من حيث دلالته
على المعنى لا نفسه مهملا كان او موضوعا دالا او غير دال جوهرا كان او عرضا لعدم تعلق
غرض الاصول به بالوضع لا بالعقل والطبع وفيها مباحث بحث الدلالة
وبحث اللفظ من حيث الوضع وبحثه من حيث الاستعمال وبحثه من حيث انواع الدلالة
وبحثه من حيث مراتب الدلالة ظهورا وخفاء فهذه خمسة مباحث
وانما ذكرها في اللفظ مطلقا كما في المختصر والمسلم وغيرهما دون نظم القرآن كما في المنار
والتنقيح ونحوها لعموم اللفظ للكتاب والسنة وغيرهما وهذه الاقسام المستخرجة من تلك
التقسيمات تجري في كليهما ولهذا قال الآخرون في السنة الاقسام التي سبق ذكرها في
الكتاب من الخاص والعام وغيرهما كلها ثابتة في السنة فالمطلقون نظروا الى الاطلاق
والمقيدون لحظوا المقصود ولكل وجهة ثم اعلم ان المباحث ههنا في مثل المنار
الحسامي اربعة لان التقسيمات عندهم اربعة فالبحث اما عن اللفظ من حيث الوضع
اي من حيث انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن الاستعمال والظهور فهو
الاول واما من حيث استعماله في الموضوع له وغيره فهو الثاني واما من حيث
كيفية دلالة اللفظ عليه فهو الثالث واما من حيث ظهور المعنى وخفائه فهو
الرابع هذا على طبق كلامه والا ففي كلامهم اختلاف تقديما وتاخيرا وتعبيرا عنها
وفي التلويح فانقلت من حق الاقسام التبائن والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام
ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات
مختلفة فلا يلزم التبائن والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من

تقسیم تقسیم کما یقسم الاسم تارة الی المعرب والمبنی وتارة الی المعرفة والنکرة مع ان کلا منهما اما معرب او مبنی علی انه لو جعل الجمیع اقساما متقابلة لکفی فیها الاختلاف بالحیثیات والاعتبارات فان لفظ العیون مثلا عام من حیث انه یتنا ول جمیع افراد الباصرة ومشترک من حیث الوضع للباصرة وغیرها انتهی **بحث الدلالة**

الدلالة وهی کون الشئ بحیث یعلم منه شئ آخر وهی بالاستقراء منحصرة فی ثلثة اقسام اولیة الاول منها **طبعیة** ای منسوبة الی الطبع لکونها بحسب اقتضاء الطبع کدلالة اُخ علی السعال ورکض الدابة علی مشاهدة العلف **والثانی** منها **عقلیة** ای منسوبة الی العقل لکونها بحسب استدعائه ولیس للوضع والطبع مدخل فیها کدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ والدخان علی النار ولیس المراد بالعقلیة ما یکون للعقل مدخل فیها والا لکان جمیع الدلالات عقلیة **والثالث** منها **وضعیة** ای منسوبة الی الوضع لانه یکون بجعل الدال بازاء المدلول کدلالة الانسان علی الحیوان الناطق والخط والعقد علی مدلولیهما ولما ذکر الاقسام الاولیة اتبعها باقسام ثانویة فقال **والوضعیة** ای اللفظیة منها **مطابقیة** وهی دلالة اللفظ علی تمام ما وضع له من تلک الجهة فاندفع الاشکال المشهور وهو ان لفظ الشمس مثلا اذا وضع للملزوم کالجرم مثلا واللازم کالضوء مثلا واریدا اللازم من جهة انه لازم لملزوم الموضوع له یکون الدلالة التزامیة فلو لم یعتبر فی المطابقة هذا التقیید ینتقض بها فاذا اعتبر دفع النقض کذا فی السلم وبعض شروحه **وتضمنیة** وهی دلالة اللفظ علی ما فی ضمن الموضوع له من جزئه کدلالة الانسان علی الحیوان فقط **والتزامیة** وهی دلالة اللفظ علی ما هو لازم لمعناه کدلالة الانسان علی قابل العلم واعلم ان اهل المیزان لم یعتبروا فی التضمنیة بل الالتزامیة القصد بل الفهم فقط واهل العربیة اعتبروه وایضا المنطقیون یسمون الثلثة وضعیة بمعنی ان للوضع مدخلا فیها ویخصون العقلیة بما یقابل الوضعیة والطبعیة وجری المصنف رضی الله تعالی عنه علی هذا الاصطلاح والادباء یسمون المطابقیة وضعیة لان الواضع انما وضع اللفظ للدلالة علی تمام الموضوع له فهی الدلالة المنسوبة الی الوضع فقط وکلا من الاخیرتین عقلیة لان دلالته علیهما من

جهة ان العقل حاكم بان حصول الكل فی الذهن یستلزم الجزء وحصول الملزوم یستلزم
اللازم فلیفهم وفی بعض شروح السلم ان المجاز داخلة عندنا فی المطابقة لا فی الالتزام
کما زعم بعض المحققین والمراد بالموضوع له اعم من ان یکون وضعا شخصیا او
نوعیا والوضع النوعی موجود فی انواع المجازات کما سیاتی انتهی **وقیل رابعها
لفظیة** هذه العبارة فی النسخة المطبوعة عندی وهذا سهو من الناسخ وزیادة
منه لان عود الضمیر اما الی الاقسام الثانویة کما هو الظاهر ولا وجه له فانها
لفظیة ولا رابع لها حتی تکون غیر لفظیة ورابعها لفظیة واما الی الاولیة ولا یصح ایضا
لانها الفظیة وغیر لفظیة ولا شئ حتی یکون رابعها ویکون لفظیة والله اعلم وعلمہ احکم
وکل من ذلک الاقسام المذکورة اولا **لفظیة وغیر لفظیة** فصارت الاقسام
ستة والتمائز بین الکل ظاهر الا بین الطبعیة والعقلیة من غیر اللفظیة لتحققهما فی
مادة واحدة کرکض الدابة الدال علی مشاهدة العلف وکسرعة النبض الدالة علی الحمی
فان الدال اثر فیهما للمدلول والحق ان ههنا تغائر الجهات ضروری فمن جهة از الدال اثر
للمدلول دلالة عقلیة وان قطع النظر عن هذا ولوحظ من جهة احداث الطبعیة
فدلالته طبعیة کما فی الدلالة اللفظیة الطبعیة فانها ایضا لا تخلو عن التاثیر ولکن
بتغائر الجهات لا اشتباه ههنا ایضا کذا افاده بعض شروح السلم **والمقصود ههنا
اللفظیة الوضعیة** اذ الاعتبار لها لا لغیرها لان الانسان مدنی الطبع
یحتاج فی تعیشه الی الاجتماع مع بنی نوعه لیتعاونوا ویتشارکوا فی تحصیل الغذاء
والمسکن وغیر ذلک کثیر الافتقار الی التعلیم والتعلم لان تحصیل الامور المذکورة لما
کانت بمعونة نوعه ولا تتاتی الا بفهم ما فی ضمیرهم والدلالات الطبعیة والعقلیة
لا تفی بالفهم علی الوجه المطلوب لاختلافهما باختلاف الطبائع والعقول وکذا لا تفی
الاشارات والحرکات للدلالة علی المعانی العقلیة الصرفة فالمعتبر هو اللفظیة الوضعیة
فیکون المقصود هو هذه کذا فی السلم وبعض شروحه ولما فرغ عن الدلالة **هذا بحث
اللفظ باعتبار وضعه له** هذا هو التقسیم الاول من التقاسیم الاربعة
المشهورة وعبر عنه صاحب التوضیح بعین ما قاله فخر الاسلام بقوله الاول فی وجوه
النظم صیغة ولغة واعلم انه اختلف فی ان دلالة الالفاظ علی المعانی اما بالتناسب

الذاتي بين الالفاظ ومعانيها بان يكون بين ذاتيهما مناسبة تقتضي عدم الانفكاك لو خلي طباعهما او بوضع الالفاظ لما ذهب الى الاول عباد بن سليمان الصمري واهل التكسير وبعض المعتزلة وقالوا ان لم يكن كذلك لزم الاختصاص بلا تخصيص او التخصيص بلا مخصص هذا مذهب باطل والحق خلافه للقطع بوضع لفظ المعنى ولنقيضه اوضده كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض والمناسبة الذاتية بين الشئ وضده مما يحيله العقل واما التخصيص فبالارادة كتخصيص حدوث العالم بوقته من الله تعالى واول السكاكي كما في المطول هذا المذهب بان للحروف في ذواتها وباعتبار تراكيبها خواص مختلفة ينبغي اعتبارها في الوضع على ما عليه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما في الوضع والا فبطلان هذا المذهب ضروري والى الثاني ذهب الجمهور وهو الحق ثم انهم اختلفوا في الواضع فذهب الشيخ الاشعري وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى لقوله تعالى وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا او علمها بالوحي او بخلق اصوات تدل عليها او علم ضروري بها والافعال والحروف ايضا كذلك لعدم القائل بالفصل ولان التكلم يعسر بدونها ولانها اسماء لغة والتخصيص عرف طارئ والتاويل بالهام الوضع او تعليم ما سبق وضعه من غيره بعيد وقال ابو هاشم واتباعه بالاصطلاح من الناس لقوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ولو كان الواضع هو الله تعالى لسبق الارسال اللغات فلا تكون اللغة قبل الرسل وقد شهد الآية بخلافه وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني الى التوزيع بان ما يحتاج اليه للتعبير عما في الضمير توقيفي وما زاد عليه محتمل التوقيف او الاصطلاح على اختلاف النقل عنه وذهب القاضي الباقلاني الى التوقف هو الاصوب لان الجميع ممكن عقلا والادلة لا تفيد القطع فالاصوب التوقف وتمام تفصيل هذا المرام في المسلم وشرحه لبحر العلوم والمغتنم في هذا المقام ثم في الاولين والحق اعتبار المناسبة بين اللفظ ومعناه والا يجعل بعضها الآخر من غير مرجح وشان الحكيم آب عنه وهذا ظاهر جدا عند كون الواضع هو الله تعالى انتهى **الوضع** وهو تعيين شئ بشئ بحيث متى اطلق او احس الشئ الاول فهم منه الشئ الثاني وهو قسمان احدهما **نوعي** وهو ما يعتبر فيه العموم في جانب اللفظ وهذا القسم انواع نوع منها ما يختص المشتقات

فان الوضع فيهما تعين الواضع ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الدلالة بنفسه على معنى كذا مثلا ان يعين ان كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو لذات يقوم بها الفعل يعنى خصوص حدث قائم بفاعل معين واقع فالوضع فيهما عام والموضوع له ايضا كذلك لان المنظور فيه ليس المجموع من ف اع ل بل كل لفظ على وزنه يوجد فى مادة منصرفة فالموضوع ضارب وامثاله والموضوع له ما يصدق هو عليه ممن قام به الحدث وتحته جزئيات يصدق هو عليها ونوع منهما ما يجيئ فى المركبات فانها وضعت لمعان تركيبية فى ضمن ضابطة كما يقال كل مركب احد جزئيه فعل والآخر فاعل فقد وضع للاخبار بان حدثه قائم به وليس الامر كما ظن البعض ان ليس للمركب وضع عليحدة سوى وضع المفردات بل وضع المفردات كافية وهذا الراى فاسد اشد فسادا يظهر بالتامل فالموضوع فيهما عام والموضوع له ايضا وهذين النوعين فى الحقائق ونوعين آخرين منهما فى المجازات احدهما انه تعين الواضع بان كل لفظ دل بنفسه على معنى فهو مع القرينة يدل على ما يتعلق به وثانيهما تعينه بان كل معنى توجد فيه العلاقة المعتبرة نوعها عند فصحاء العرب استعملوا الاتهم جاز استعمال اللفظ فيه عند وجود القرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له وهذا النوع مناط صحة الاستعمال ولا يشترط اعتبار الاتصال بشخصه حتى يجب النقل بعينه عن اهل اللغة فى احاد المجاز كما قيل بدليل ان الاستعارات البديعة التى لم تسمع باعيانها من اهل اللغة من فنون البلاغة باجماع المحققين هذا هو المستفاد من بعض شروح السلم والمسلم فليفهم **وثانيهما شخصى** وهو ما لم يعتبر فيه العموم فى جانب اللفظ كوضع لفظ زيد للذات المخصوصة فان الوضع فيه خاص والموضوع له ايضا خاص ولما كان لمتوهم ان يتوهم من لفظ الشخصى من الامر الكلى فى وضع نحو اسماء الاشارات ان الوضع فيهما ليس بشخصى ازاحه بقوله **والشخصى قد يكون بحيث يجعل المفهوم الكلى عنوانا للافراد ويوضع اللفظ بازاء كل واحد واحد منها ويعبر عنه** اى عن هذا الوضع الشخصى **بان الوضع عام والموضوع له خاص** كوضع اسماء الاشارات والموصولات والحروف فان الملحوظ عند الوضع فيها الامر الكلى العام كمفهوم الواحد المشار اليه الغائب والمذكر والمتصف بالصلة ونحو ذلك

لكن لا يكون ملحوظا لان يوضع له بل لان يجعل مرآة لملاحظة الافراد فيوضع لها بخصوصها
فلا يلزم التجوز عند الاستعمال فى الخصوصيات لاستعمالها فيما وضعت لها والاشتراك ايضا
لانها وان وضعت للكثير لكن بوضع واحد لا اوضاع كثيرة وفى المشترك اوضاع كثيرة
وهذا هو التحقيق واول من جاء بهذا عضد الملة والدين ذكره فى الرسالة الوضعية
وغيرها وقول من زعم انها موضوعة لمفاهيم كلية تستعمل فى الافراد والا يلزم الاشتراك
بين المعانى الغير المحصورة مردود لا يخفى وهنه وعزى هذا القول الى العلامة التفتازانى
ومن تبعه هذا وخلاصة الكلام فى هذا المقام ان ههنا اربع احتمالات اما ان يكون
كلاهما ملحوظين بخصوصهما او كلاهما بعمومهما او الموضوع يكون ملحوظا بخصوصه
والموضوع له بعمومه او بالعكس ولا وجود للاحتمال الثانى **اللفظ والنظر الى**
تعدد الوضع مشترك وهو ما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل كالقرء
للحيض والطهر ولم يتعرض للماول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى
لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد لان المشترك ما دام لم يترجح احد
معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احدهما بتاويل المجتهد صار ذلك المشترك
بعينه ماولا وهذا هو الماول من المشترك والا فالخفى والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها
بدليل ظنى صار ماولا ايضا هذا وقد وقع فى المشترك اختلافات الاول انه يمكن اولا
والثانى بعد تسليمه واقع اولا والثالث بعد تسليم الوقوع هل واقع بين الضدين
ام لا ويدفع بهذه الاختلافات كلها وقوع لفظ القرء للحيض والطهر على سبيل الوضع
مسئله هل فى المشترك عموم اختلف فيه فمنعه الامام ابو حنيفة والامام الرازى
من الشافعية والشيخ ابو الحسن الكرخى من الحنفية والبصرى وابو على الجبائى وابو هاشم
الثلثة من المعتزلة وجوزه الامامان الشافعى ومالك والقاضيان ابو بكر الباقلانى
من الشافعية وعبد الجبار المعتزلى فى المفهومات الغير المتضادة ومن المانعين من جوزه
فى التثنية والجمع ومنهم من جوزه فى النفى لا فى الاثبات فيقال مثلا ما رايت عينا ويراد
بالعين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح ان يقال عندى عين ويراد
هذه المعانى بهذا اللفظ واختاره ابن الهمام ثم اختلف المجوزون فى هذا الاستعمال فقال
العراقى وابن الحاجب مجازا لان اللفظ كان للواحد وقد استعمل فى اثنين ونقل عن الشافعى

والقاضی انه حقیقة وعلیه حجة الاسلام الغزالی مسئلة اخری المشترک ان تجرد عن القرینة فمجمل الا عند الشافعی واتباعه وان قرنت به قرینة الاعمال فاما الواحد معین فیحمل علیه او غیر معین فمجمل ولاکثر فیحمل علیه عند المجوز وعند المانع مجمل او قرینة الالغاء اما للبعض فیحمل علی الباقی ان تعین والا فمجمل الا عند المجوز واما للکل فیحمل علی المجاز الارجح وان تساوت المجازات بقی الاجمال وتمام الکلام فی المسلم وشرحه

ومنقول وهو ما ترک استعماله فی الاول ونقل الی الثانی مع مناسبة بینهما وان کان النقل بدونها فمرتجل وانما لم یذکره لان المرتجل قیل من المشترک لان وضعه لکل من المعانی مبتدأ والظاهر من الابتداء الماخوذ فیه عدم النقل لمناسبة وقیل من المنقول قصرا علی مجرد النقل بدون اعتبار المناسبة وجودا وعدما ثم هذا المنقول ان اشتهر فی الثانی فهو ثلثة اقسام احدها **عرفی** عام وهو ما لا یتعین ناقله عن المعنی اللغوی الاول کالدابة المنقولة مما یدب علی الارض الی ذات القوائم الاربع من الخیل والبغال والحمیر **و** ثانیها **شرعی** کالصلوة فانه فی الاصل موضوع للدعا ثم نقله اهل الشرع الی ارکان مخصوصة بحیث ترک استعماله فی الاول ولا یتبادر عند الاطلاق الا الثانی وافرده بالذکر مع دخوله فی العرف الخاص الذی هو الاصطلاح لاشتراکهما فی وجود الناقل الخاص فیهما اظهارا لفضله وشرفه وهذا هو الوجه فی تقدیمه ایضا فی اکثر الاسفار **و** ثالثها **اصطلاحی** ویعبر عنه بالعرف الخاص ایضا وهو ما یتعین ناقله عن المعنی اللغوی کالنحوی والکلامی کاللفظ المنقول من الرمی الی ما یتلفظ به **و**

بالنظر الی الوضع الواحد عطف علی بالنظر السابق والمختصر المناسب ان یقول هنا وبالنظر الی توحده او هناک بالنظر الی الوضع المتعدد لکن المناقشة فی القال والقیل لیست من داب ارباب التحصیل **علم** اسما کان او لقبا او کنیة لانه ان صدر بالاب او الام او الابن او البنت فکنیة والا فان قصد به مدح او ذم فلقب والا فاسم وایضا هو اما شخصی کزید وهو ما وضع لشئ معین فی الخارج او جنسی وهو ما وضع لامر معین فی الذهن کما اذا تصور مفهوم الاسد وهو الحیوان المفترس ووضع بازائه من حیث معلومیة ومعهودیة لفظ اسامة فهو بهذا الاعتبار علم جنسی واذا قطع النظر عن هذه المعلومیة فهو حینئذ نکرة ثم عرفه صاحب الکافیة بقوله وهو ما وضع لشئ

واحد بعينه غير متناول غيره بوضع واحد واحترز بقوله بعينه عن النكرات والاعلام الغالبة
اللتي تعينت لفرد معين بغلبة الاستعمال داخلة فيه لان غلبة الاستعمال بحيث
اختص العلم بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين وقوله غير متناول احتراز عن
المعارف كلها وقوله بوضع واحد اى تناولا بوضع واحد لئلا تخرج الاعلام المشتركة كذا في
الفوائد الضيائية **او ما في حكمه** في التعريف ويعلم من هذا ان الضمائر ادنى رتبة
من الاعلام في التعريف ويوهم كلام ابن الحاجب في الكافية الى عكس هذا حيث قدم المضمرات
من بين المعارف ولهذا قال في الفوائد الضيائية واشار بترتيبها في الذكر الى ترتيبها
بحسب المرتبة ولعل ما ادى اليه اجتهاد المص مذهب احد من الاعلام في النحو ايضا لان الترتيب
الذى ذكره ابن الحاجب هو مذهب سيبويه فان فيه اختلافات كثيرة كما في
الفوائد الضيائية ثم رايت بعد ايام من تحرير هذا المقام في التكملة لمولانا عبد الحكيم وفي
شرح التسهيل للفاضل المصري قيل اعرفها العلم وقيل اسم الاشارة وقيل المعرف بال انتهى
كالضمائر نحو هو وانت وانا فانها موضوعة بازاء معان معينة متشخصة بوضع واحد
باعتبار امر كلي فان الواضع لاحظ اولا مفهوم المتكلم الواحد من حيث انه يحكي عن نفسه
مثلا وجعله آلة لملاحظة افراده ووضع دفعة لفظ انا بازاء كل واحد من تلك الافراد
وهكذا اسماء الاشارات والموصولات نحو هذا وذاك وتلك
والذى والتى فانها موضوعة بازاء معان متعينة معلومة معهودة من حيث
معلوميتها ومعهوديتها وضعا واحدا وقد مر **وكذا المعرف بلام العهد**
اى الخارجى لان ذلك اللام للاشارة الى حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم و
المخاطب وانما حملنا على هذا القيد ولم نجعله على اطلاقه كما هو المتبادر لان المعرف
بلام العهد الذهنى كالنكرة كما في التلخيص وغيره من قوله وهذا في المعنى كالنكرة فلا
يكون في حكم العلم في التشخص والتعريف ثم وجه تخصيصه المعرف بلام العهد المذكور
بالذكر مع ان المعرف مطلقا سواء كان بلام الجنس والاستغراق او العهد الذهنى في
حكم العلم في التعريف والوضع الواحد لعد النحاة المعرف بال مطلقا من المعارف ان العلم
تشخصا شاملا وتعريفا كاملا ومثله في هذا هو المعهود باللام العهدى دون ما عداه
وان كان من المعارف بالنظر الى اللفظ وفي المطول الحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما

ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت عليه الحقيقة من الافراد و
هو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة معينة
منها واحدا او اثنين او جماعة وهو العهد الخارجي ونحوه علم الشخص كزيد واما
على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو
الاستغراق ونحوه كل مضافا الى نكرة انتهى بقي انه ان اريد بالعلم اعم من الشخصي و
الجنسي ففي حكم علم الجنس المعرف بلام الجنس ايضا كما عرفت وان اريد علم الشخص فقط
فخرج عن الوضع الواحد علم الجنس مع توحد الوضع فيه ايضا هذا على طبق كلام النحاة
والا فالتحقيق ما يفهم من لفظ السلم في حل كلامه ان كلا من هذه المذكورات الى قوله
ومتواطا ما توحد فيه الوضع مع تشخص المعنى فحينئذ المراد بالعلم علم الشخص فقط وجعل
المعرف بلام العهد الخارجي في حكمه لكونه كالعلم الشخص فالاقسام التي عدها النحاة
من المعارف من علم الجنس والمعهود باللام الذهني ونحوهما داخلة فيما توحد فيه الوضع
مع تكثر المعنى وسيصرح بدخول المعرف بلام الاستغراق في العام وهذا اسلم نظرا
الى المعنى واما النحاة فتكلفوا الامر لفظي وفي المطول في شرح القول المذكور وهذا في
المعنى كالنكرة وان كان في اللفظ تجري عليه احكام المعارف من وقوعه مبتدأ وذا حال
ووصفا للمعرفة وموصوفا بها ونحو ذلك كعلم الجنس وهذه الاحكام اللفظية هي
التي اضطرتهم الى الحكم بكونه معرفة وكون نحو اسامة علما حتى تكلفوا ما تكلفوا
انتهى **والمضاف** اضافة معنوية وانما قيدنا به احترازا عن المضاف الى احد هذه
الامور اضافة لفظية فانها لا تفيد تعريفا **الى احدها** اي احد الامور الخمس المذكورة
لان المضاف يكتسب بالمضاف اليه من التعريف او التخصيص والمراد بالمضاف الى احدها اعم
من ان يكون بالذات او بالواسطة مثل غلام ابيك فان الغلام مضاف الى ضمير المخاطب
بواسطة الاب فلا يخرج المضاف الى المضاف الى المعرفة ولما فرغ عن الوضع الواحد مع تشخص
المعنى شرع عليه مع تكثره فقال **ومتواطئ** ان تساوت افراده في الصدق ولا يراد
بالتساوي فيه عدم التفاوت مطلقا فانه محال بل المراد من التفاوت المسلوب فيه
هو الذي اعتبر في قسيمه وهو ما ذكره **ومشكك** ان لم يوجد التساوي المذكور
وحصر اهل الميزان التفاوت في الاولية والاولوية والشدة والزيادة ومعنى الاولية

ان يكون ثبوت الكلي لبعض الافراد علة لثبوته للبعض الآخر كالوجود فان ثبوته لزيد علة لثبوته لعمرو واما الاولوية فمعناها ان ثبوت الكلي لبعض الافراد بالنظر الى ذاته وللبعض الآخر بالنظر الى غيره والشدة عبارة عن كون احد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الاضعف غير متمائزة فى الاشارة الحسية والزيادة كذلك الا ان الامثال فيها متمائزة فيها كذا فى السلم وبعض شروحه ثم الواضح اما التصريح بالتشخص فى الاول والتكثر فى الثانى واما الايماء الى هذا بزيادة نحو اما مثل ما علم وكذا وكذا واما متواطٍ الى آخره فليفهم ولما ذكر القسمين من متكثر المعنى اردفهما بالقسمين الآخرين بقوله **وعام وخاص** الاول هو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والثانى هو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد وتحقيق هذين الرسمين فى شروح المنار والحسامى ثم اتبعهما بالآخرين بقوله **ومطلق ومقيد** الاول هو الدال على الماهية بلا قيد وهو مع المقيد كالعام مع الخاص كذا فى الاتقان فالمقيد الدال على الماهية مع قيد وفى التلويح المطلق هو الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجهٍ ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات انتهى ثم اراد ان يبين بعض اقسام العام فقال **العام اما عام بالصفة** بالفاء هكذا فى النسخة الموجودة عندى فالمراد بالصفة ههنا المعنى كما يراد من المعنى الصفة لان المعنى قائم باللفظ قيام الصفة بالموصوف فطابق هذا القول ما قال غيره من ائمة هذا الفن من ان من ثمّ عاما معنويا يعنى ان العموم قد يكون بسبب المعنى فقط وذلك ان للعام صيغ والفاظ كما فى التنقيح وهى اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتنى فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتنى اولا فله درهم انتهى ثم ههنا مسئلتان مذكورتان فى السلم والمختصر وغيرهما نحب ان نوردهما على الاختصار **مسئلة** للعموم صيغ موضوعة له عند الاكثر منهم الشافعى وسائر المحققين وقيل بل الصيغة مجاز فى العموم حقيقة فى الخصوص وتوقف الاشعرى تارة كالباقلانى وقال بالاشتراك اخرى وقيل بالوقف فى الاخبار دون الامر والنهى فى المختصر والوقف اما على معنى لا ندرى واما على معنى نعلم الوضع ولا ندرى لحقيقة ام مجاز **مسئلة** اللفظ يوصف

يوصف بالعموم حقيقة واما المعنى فالمختار انه يوصف به حقيقة كاللفظ وقيل مجازا
وقيل لا اصلا والتفصيل فيهما فليطالع **كما ومن** فانهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان
في الخصوص بعارض القرائن فما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل كذا في التنقيح وفي
التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل
ففي قوله تعالى فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما
في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد
ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا انتهى
وههنا بحث اورده الفاضل الجلبي في حواشيه وهو ان الاكثرين ان ارادوا به انه
يستعمل فيهما ولو مجازا في احدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة
فممنوع يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله تعالى اِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ
حَصَبُ جَهَنَّمَ قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملئكة والمسيح افتراهم يعذبون
قال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل انتهى واما
من فتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي
العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع
الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر واما الاخريان فقد تكون للعموم وشمول ذوي العقول
وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُوْنَ اِلَيْكَ
وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ اِلَيْكَ بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا
للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي
في العموم بانتظام جمع من المسميات ذكره في التلويح **وانّه وانّها** فالاول يشمل كل
واحد من الذكور على سبيل البدل والثاني يعم الاناث على هذا الطريق **وامّا عام
بالاداة** اي بسبب الاداة الداخلة عليه او اللاحقة به المفيدة للعموم فيه اما
لدخول **فكالمعرف بلام الاستغراق** نحو اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ الآية
ونحو السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ الآية هذا ما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين
وذهب فخر الاسلام وتابعوه الى ان اللام اذا دخلت في صورة لا يستقيم التعريف

العهدى فيه اوجبت العموم للجنس فان فى الجنس معنى العموم من حيث انه يقع على الواحد الحقيقى وعلى مجموع افراده لانه واحد حكمى **واما الحرف كالمؤكد بكل واجمع واخواته** من نحو جميع واكتع وابتع وابصع مما كان من صيغ التاكيد فى التنقيح ومنها كل وجميع وهما محكمان فى عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا من النفل فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وجميع فان عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول انتهى تمامه فى التوضيح والتلويح لا يقال ان كلا ومن قد يكونان خاصين كما فى كل من دخل فى هذا الحصن اليوم وحده قبل كل احد فان المراد بهما فى هذا المثال واحد بعينه وهذا هو الخصوص مع ان العام والخاص لما بينهما من التقابل لا يجتمعان لانا نقول عدهما خاصا بعارض القيد لا ينافى عدهما عاما باصلهما والتحقيق ان كلا ومن عامان وضعا وقد يخصان بالقيود العارضة والممنوع هو الاجتماع من جهة واحدة كذا فهمت من بعض حواشى التلويح **واما عام بسبب التركيب كالنكرة الواقعة فى حيز النفى** اى النكرة الواقعة فى موضع ورد فيه النفى بان ينسحب عليها حكم النفى فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد كذا فى التلويح كقوله تعالى قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِىْ جَآءَ بِهٖ مُوْسٰى فى جواب مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَىْءٍ فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم فى الرد عليهم الايجاب الجزئى وهو قوله قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِىْ الاية وايضا ان النكرة فى موضع الشرط اذا كان مثبتا عام فى طرف النفى فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع ههنا وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم وكقوله تعالى وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وقوله قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ كذا فى التنقيح هذا ثم عموم النكرة المنفية قيل وضعى وقيل بل عقلى يثبت لضرورة ان انتفاء الحقيقة

او الفرد المبہم لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد ونوقش فیہ بان انتفاء الحقیقۃ
یتاتی بانتفاء فرد فقط لاتحادہا بہ وکذا انتفاء المبہم یجوز بانتفاء ای معین کان
ولک ان تقول ایضاً لو کان عقلیا لما صح التخلف وقد ذکروا ان لا رجل بالرفع یقصد بہ
نفی الجنس بقید الوحدۃ فیصح بل رجلان بعدہ ولذا قال صاحب الکشاف قراءۃ الفتح فی
لاریب فیہ توجب الاستغراق والرفع تجوزہ وانکر ابن الہمام الفرق بین الوجہین فاوجب
الاستغراق فیہما بشرط عدم الاضراب او قرینۃ اخری ثم النکرۃ فی الاثبات لا تعم غالباً
الا مقرونۃ بکلمۃ کل واما اقترانہا بہا فی النفی فقال عبد القاہر تقدیم النفی علی کلمۃ
کل لسلب العموم وعکسہ لعموم السلب کذا فی المختصر ولما ذکر اقسام العام اراد ان یذکر قصرہ
فقال ثم العام ای بعد ما ذکرنا انحاء العام فہو اما مقصور علی بعض افرادہ او
غیرہ ای غیر مقصور وقصر العام علی بعض ما یتناولہ تخصیص عند الشافعیۃ کذا فی
التلویح ای سواء کان بمستقل او غیرہ فالقصر والتخصیص واحد عندہم وعند الحنفیۃ
التخصیص اخص منہ وہو ما کان بمستقل والقصر اعم منہ ومن غیرہ ثم اعلم انہم اختلفوا
فی العام الذی اخرج منہ البعض ہل ہو حقیقۃ فی الباقی ام مجاز فالجمہور علی انہ مجاز
وقالت الحنابلۃ حقیقۃ وقال ابو بکر الرازی حقیقۃ ان کان الباقی غیر منحصر ای لہ
کثرۃ یعسر العلم بقدرہا والا فمجاز وقال ابو الحسین البصری حقیقۃ ان کان بغیر
مستقل من شرط او صفۃ او استثناء او غایۃ ومجاز ان کان بمستقل منہ عقلٍ او
او سمعٍ وقال القاضی ابو بکر حقیقۃ ان کان بشرط واستثناءٍ لا صفۃٍ وغیرہا وقال
القاضی عبد الجبار حقیقۃ ان کان بشرط او صفۃ لا استثناء وغیرہ وقیل حقیقۃ ان
کان بدلیل لفظی اتصل او انفصل وقال امام الحرمین حقیقۃ فی تناولہ مجاز فی
الاقتصار علیہ کذا فی التلویح مسئلہ یجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص و
علیہ الصیرفی والبیضاوی ونقل الغزالی والآمدی وابن الحاجب وغیرہم الاجماع علی المنع
من العمل بہ قبل البحث عن المخصص وفی التقریر عن تاج الدین السبکی دعوی الاجماع
ممنوعۃ اذ المسئلۃ مشہورۃ بالخلاف والنقل غیر مطابق فقد حکی الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنی
وابو اسحٰق الشیرازی وغیرہم وجری علیہ الامام الرازی واتباعہ وحکی الاستاذ الاتفاق
علی التمسک قبل البحث فی حیوتہ صلی اللہ علیہ وسلم وبالجملۃ لم ینقل من واحد من الصحابۃ

فقط التوقف فى العام الى البحث عن المخصص ولا انكار احد منهم فى المناظرات على من يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وكذا فى القرن الثانى والثالث والحنفية يوجبون العمل به قبل البحث واستقر هذا المذهب الى الآن فاين الاجماع ودلائل الفريقين فى المسلم مع شرحه لبحر العلوم والمغتنم **والمقصور اما مقصور بامر مستقل** وهو ما ليس له تعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه سواء كان كلاما او لم يكن لهذا عممه وقال **كالكلام المستقل** فى الافادة كما قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة **والعقل** نحو خالق كل شئ فيعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل **وقرائن الحال** كما اذا قيل لمن كان له عبيد مطيعون حاضرون لخدمته وعبيد عاصون ابقوا منه لا تضرب عبدا فان الحال تدل على ان هذا العام مقصور بالعبيد الذين اطاعوه ويخدموه ومن المخصص المستقل الحس نحو اوتيت من كل شئ ومنه العادة نحو لا ياكل راسا يقع على ما كان متعارفا عادة بان يكبس فى التنانير ويباع مشويا وان كان يشمل راس كل حيوان اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقر والغنم والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة كذا فى التلويح ومنه كون بعض الافراد ناقصا نحو كل مملوك لى فهو حر لا يقع على المكاتب ومنه كون بعض الافراد زائدا كالفاكهة لا يقع على العنب لان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن **وتسمى هذه الامور مخصصات** لعله اختار مذهب الحنفية لاطلاقهم المخصصا بالمذكورات فحسب لا بما بعدها لانهم يقولون ان التخصيص به ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدى مؤديها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو فى الغنم السائمة زكوة فان قيل قد صرح اهل الاصول ان المتراخى ناسخ لا مخصص والمقسم المستقل حيث لم يقيد بعدم التراخى قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخى ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخى والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب

اى لا يستعمله فيهم الا باعتبار القرينة يجوز استعماله فى غير ما وضع له ... (marginal handwritten note, partly illegible)

بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع و
تخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى كذا فى التلويح **او مقصول بغيره**
اى غير المستقل وهو كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه
غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان
دخلت الدار فانت طالق وما جاء فى الا زيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره
ولا للوصف بالجمل نحو ولا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا
ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم فى الاعتبار
سواء قدم فى الذكر او اخر والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا
والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع
الضمير وتمام الكلام فى التلويح **كالاستثناء والشرط والوصف** فالاستثناء
يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير
نحو ان دخلت الدار فانت طالق والصفة توجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو
فى الابل السائمة زكوة **والبدل** والمراد منه بدل البعض فهو من قبيل ذكر العام وارادة
الخاص وفى المغتنم ومن المخصصات بدل البعض نحو اكرم بنى تميم العلماء منهم ذكره
ابن الحاجب قال السبكى لم يذكره الاكثرون لان المبدل منه فى نية الطرح وفى
التقرير فيه نظر اذ ما عليه المحققون كالزمخشرى ان المبدل منه فى غير بدل الغلط
ليس فى حكم المهدر المطرح بل هو للتمهيد والتوطية وليفاد بمجموعهما فضل تاكيد و
تبيين لا يكون فى الافراد ثم فى التحرير ولا يخفى ان التخصيص بالشرط والصفة والغاية والبدل
لا يتصور عند الحنفية لنفيهم المفهوم المخالف والتخصيص بها انما يبتنى عليه وفى المسلم
الظاهر ان التخصيص بمعنى القصر اتفاق وانما الخلاف فى اثبات النقيض اقول قصر العام على
المذكور يستلزم اثبات نقيضه لغيره والا ارتفع النقيضان الا ان يراد القصر بمعنى عدم
التعرض لغيره ولكن ليس ذلك من التخصيص فى شئ والا كان كل كلام مفيد للتخصيصات
بعدد اجزائه ولا قائل به انتهى ثم من المخصصات المتصلة الغاية ايضا لانها توجب القصر على
البعض الذى جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وعلى
ما وراء الغاية نحو اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ كذا فى التوضيح ثم اراد ان يذكر حكم العام فقال

العام قطعی ای یثبت حکمه فی جمیع ما یتناوله من الافراد قطعا ویقینا هذا عند
مشائخ العراق وعامة المتاخرین وعند جمهور الفقهاء والمتکلمین ثبوت حکمه فیما
یتناوله ظنا وهو مذهب الشافعی والمختار عند مشائخ سمرقند حتی یفید وجوب
العمل دون الاعتقاد ویصح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس وقال عامة
الاشاعرة حکمه التوقف حتی یقوم دلیل عموم او خصوص وعند الثلجی والجبائی الجزم
بالخصوص کالواحد فی الجنس والثلثة فی الجمع والتوقف فیما فوق ذلک کذا فی التلویح
ثم اعلم ان القطعی قد یطلق ویراد به ما لا یحتمل الخلاف اصلا ولا یجوزه العقل ولو مرجوحا
ضعیفا وقد یراد به ما لا یحتمل الخلاف احتمالا ناشیا عن دلیل وان احتمل احتمالا
وبالاشتراک کلا المعنیین فی انه لا یخطر بالبال الخلاف اصلا ولا یحتمله عند اهل اللسان ویفترقان
فی انه لو تصور الخلاف لما جوز العقل فی الاول اصلا ویجوز فی الثانی تجویزا عقلیا ویعده
اهل المحاورة کلا احتمال ولا یعتبر فی المحاورة اصلا والمراد ههنا المعنی الثانی فالعام
عند نا یدل علی العموم ولا یحتمل الخصوص احتمالا یعد فی المحاورة احتمالا بل ینسب
اهلها مُبدِیه الی السخافة وهذا کالخاص بعینه کذا فی شرح المسلم لبحر العلوم ولهذا
قال کالخاص بیّن حکم العام قصدًا واشار الی حکم الخاص بهذا رومًا للاختصار
ولا خلاف بین الجمهور ان موجب الخاص قطعی وانما الخلاف فی العام کما عرفت
لهذا لا یجوز تخصیصه بخبر الواحد لکونه ظنی الثبوت ولا بالقیاس لکونه ظنی
الدلالة ولذا لم یجوزوا تخصیص قوله تعالی وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ
بقوله صلی اللہ علیه وسلم المؤمن یذبح علی اسم الله تعالی سمّی او لم یسم مالم یتعمد
ولا بالقیاس علی الناسی عند الحنفیة ای اکثرهم فان السمرقندیین منهم
یقولون انه یوجب الحکم ظنا لا قطعا واستدلوا انه موضوع للعموم قطعا فالعموم
مدلول له وثابت له قطعا لان اللفظ لا یحتمل غیر الموضوع له کالخاص الا بدلیل
صارف عنه وحینئذ لا نزاع فی الخصوص کذا فی المسلم وشروحه واعترض علیه ان
ثبوت المدلول للفظ قطعًا مطلقا ممنوع وانما یثبت لو لم یحتمل الانصراف عنه بدلیل
وههنا قد دل کثرة التخصیص حتی صار ما من عام الا وقد خص منه البعض
مثلا علی ان احتمال التخصیص قائم فی کل عام وان ارید ان الدلالة علی العموم لازمة

قطعا فلا كلام فيه وانما الكلام فى الارادة وليست لازمة قطعا والجواب عندنا من ضرورية العربية ان اللفظ المجرد من القرينة الصارفة الظاهرة يتبادر منه الموضوع له ولايحتمل غيره فى العرف والمحاورة ومن اراد غير الموضوع له ينسب الى المكروه واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لايورث الاحتمال فى العام المجرد اصلا والكلام ههنا فى العام المجرد عن القرائن فلا مجال للاحتمال كالخاص وتمام الكلام فى فواتح الرحموت وسائر المبسوطات وايضا لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة والشرع ولزم التلبيس واجيب بمنع الملازمة بان الظن واجب العمل فلا يرتفع الامان وهذا الجواب ليس بشئ اذ المقصود لو اعتبر عرفا ومحاورة احتمال ارادة البعض ارتفع الامان فى كل لفظ عاما كان او خاصا لان الكل سواسية فى احتمال ارادة غير الموضوع له وليس المقصود ارتفاع الامان بعدم صحة العمل حتى يجاب بان العمل واجب بالظن **خلافا للشافعية** اى اكثرهم والمالكية وبعض الحنفية كالشيخ ابى منصور الماتريدى رح وجماعة من المشائخ فانهم قالوا ان العام ليس بقطعى بل يوجب الحكم ظنا وتمسكوا بان كل عام يحتمل التخصص احتمالا عن دليل فانه شائع ولهذا يؤكد بكل واجمعين فلولا الاحتمال لما احتيج الى التاكيد وفيه بحث من وجهين الاول ان قولكم كل عام الخ وما بمعناه من ما من عام والا وقد خص منه البعض لايخلو اما ان يكون مخصصا اولا فعلى الاول لايكون حجة وعلى الثانى يكون مناقضا للدعوى والثانى خرج عن عمومه مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض فيكون مخصصا هذا ما فهم المحرر عن بعض حواشى التلويح ولجاب عنه بحر العلوم ايضا فى شرح المسلم بان الدليل جار فى الخاص ايضا لان الاستعارة شائع كثيرة فى الاشعار وكلام البلغاء حتى وقع المثل ان الشعر كذب فيحتمل كل خاص واقع فى محاورات البلغاء التجوز وكثرته دليل عليه فما هو جوابكم فهو جوابنا ويمكن الجواب عنه ان احتمال التجوز ثابت فى العام ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يؤثر فى رفع القطع واليقين واجيب عنه فى التوضيح ايضا بمنع شيوع التخصيص المورث للشبهة وهو التخصيص بكلام مستقل متصل بل هو اقل قليل

وردّه في التلويح بان شيوع قصر العام على بعض مسمياته كافٍ في ايراث شبهة البعضية
في كل عام سواء سمي تخصيصا اصطلاحا ولا وتمامه فيه ثم اراد ان يبين حكم
المطلق ايضا مع الاشارة الى حكم المقيد وبيان الخلاف فقال **المطلق يجري على**
اطلاقه كما ان المقيد يجري على تقييده وبيان مواضع جريانه على اطلاقه وحمله
على المقيد ما في التنقيح والتوضيح من انهما اذا وردا فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على
المقيد بل يبقى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور فوجب تقييد الآخر مثل اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما
مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم
ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه قال لا تعتق عني رقبة كافرة
ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة هذا ودل عدم تقييد صاحب
التوضيح هذا الموضع بالخلاف على الاتفاق وان اتحد الحكم فان اختلفت الحادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل لا يحمل المطلق عند الحنفية رح ويحمل عند الشافعية رح وان اتحدت
الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخل النص المطلق والمقيد على السبب نحو ادوا
عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة
الفطر ويدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وفي الآخر على ان الراس المسلم سبب لم يحمل
عندهم بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب فيمكن ان يكون المطلق
سببا والمقيد سببا خلافا لهم وان دخلا على الحكم مع اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة
ايام مع قراءة ابن مسعود رض وهي ثلثة ايام متتابعات فيحمل ثلثة ايام على ثلثة مع التتابع
بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم
اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا ولهذا قال **الا عند اتحاد الحكم والسبب**
كما عرفت ان صيام ثلثة ايام غير جار على اطلاقه بل محمولة على ثلثة متتابعات فان الحكم
وهو وجوب الصيام والسبب وهو اليمين متحدان وفي التلويح والشافعي انما لم يشترط
التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق

المتفق علیہ قولہ صلے اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی صُم شہرین وروی صُم شہرین متتابعین انتہی عندھم ای عند الحنفیۃ رح واستدل لہ فی التوضیح بقولہ تعالیٰ لَا تَسْأَلُوا عَنْ اَشْیَاءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ الآیۃ فان التقید یوجب التغلیظ والمساءۃ کما فی بقرۃ بنی اسرائیل وبقول ابن عباس رض ابہموا ما ابہم اللہ واتّبعوا ما بیّن اللہ وبان اعمال الدلیلین واجب ما امکن وتمام الکلام فی التلویح خلافا لھم ای للشافعیۃ واستدلوا بان فی الحمل عملا بالدلیلین لان الحمل بالمقید عمل بالمطلق من غیر عکس کذا فی المنہاج واجیب فی التلویح والتحریر بان العمل بالمطلق باطلاقہ انما ھو بان یجزی کل فرد منہ وھو ینافی حملہ علی المقید وبان المطلق ساکت والمقید ناطق فہو اولیٰ واجیب فی التوضیح نعم ان المقید اولیٰ لکن اذا تعارضا ولا تعارض الا فی اتحاد الحادثۃ والحکم کما فی ثلثۃ ایام متتابعات انتہی فنقول بالحمل ھہنا وبان فی الحمل احتیاط بالخروج عن العہدۃ بیقین اذ الآتی بالمقید آت بالمطلق دون العکس واجاب صاحب المسلم بان لا تقریب فی النسخ کذلک لانہ ایضا موجب للعمل بالمقید وفیہ الخروج عن العہدۃ واما ان ھذا القید مراد فی بدء الامر ثابت بعد ورود المقید فہذا الامر زائد لا یدل علیہ الدلیل ولو قیل البیان اسہل من النسخ فیحمل علیہ قلنا لا نسلم ان البیان اسہل فی الکلامین المستقلین المتعارضین والاستدلال بندرۃ النسخ من البیان لا یکاد یصح فی المستقلین بل الاکثر فیہما انتساخ احدھما من الآخر انتہی مشروحا وتمام الکلام فیہ والمغتنم وسائر المبسوطات ولما اورد بحث اللفظ باعتبار الوضع فہذا بحث اللفظ من حیث الاستعمال ای استعمال ھذا اللفظ فی المعنی فاللفظ من حیث الاستعمال ای المستعمل استعمالا صحیحا جاریا علی القانون اما حقیقۃ وھی الکلمۃ المستعملۃ فیما وضعت لہ من حیث ھو کذلک وتنقسم الی لغویۃ وعرفیۃ کدابۃ واصطلاحیۃ کالمنع والنقض وشرعیۃ کالصلوۃ والزکوۃ واما مجاز وھو الکلمۃ المستعملۃ فی غیر الموضوع لہ بعلاقۃ واتصال سواء کان من حیث اللغۃ ونحوھا مما مر آنفا واما صریح وھو الکلمۃ المستعملۃ التی لم یستتر المراد منہا واما کنایۃ وھی الکلمۃ المستعملۃ التی استتر المراد منہا ووجہ الضبط ان اللفظ ان استعمل فی معناہ الموضوع لہ فحقیقۃ او فی غیرہ

الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولهذا قال فخر الاسلام و القسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز كذا فى بعض شروح المنار و تفصيل المقام ما فى التلويح من ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة و المجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد بهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصد بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى ولو فى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية

انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازى انتهى فى عدة نحو قوله تعالى
والسموات الاية او الرحمن الاية من الكنايات هفوة صريحة وكبوة مليحة لان
مذهب المحققين من السلف الصالح كالصحابة والتابعين وسائر ائمة الدين من
المتقدمين ان المتشابه هو الذى يعتقد حقيته ولا يشتغل بكيفيته وحملها على
على ما يكنى بها عنه اشتغال بكيفيتها وهذا الكلام يستدعى بسطا صالحا لكن هذا ليس
محله ثم اراد ان يبين المجاز بعض البيان وطوى الاقسام الثلثة الباقية فقال المجاز
مطلقا لا المجاز فى اللفظ بحسب اما عقلى ويسمى مجازا حكميا ومجازا فى الاثبات
واسنادا مجازيا وهو اسناد الفعل ومعناه الى ملابس له غير ما هو له بتاول نحو قول
المؤمن انبت الربيع البقل + ونهاره صائم وشعر شاعر وسيل مفعم وتمام الكلام
فى المختصر والمطول شرحى التلخيص للتفتازانى ثم فيما اذا اسند المسند الى ما حقه ان
لا يسند اليه وهو المعبر عنه بالمجاز العقلى اربعة مذاهب الاول انه مجاز فى المسند
وهو انه وضع للتسبب الحقيقى واريد به التسبب العادى وذلك قول ابن الحاجب
ورد بما اتفق عليه علماء البيان من ان الفعل لا يدل بحسب الوضع على انه فاعله
قادرا او غير قادر سبب حقيقى او غير حقيقى والثانى انه تجوز فى المسند اليه كالربيع
مثلا وهو قول السكاكى ان الربيع استعارة بالكناية فيراد به الفاعل الحقيقى نفسه
وقال ان هذا النحو مغن عن القول بالاسناد المجازى فهو الاولى لكونه اقرب الى
الضبط واورد انه لا يكون مجازا فى المسند اليه لانه مستعمل فى معناه فمجرد الادعا
لا يوجب كونه مجازا وانه لا يكون مغنيا عن التجوز فى الاسناد والثالث انه مجاز
فى الاسناد فالاثبات والربيع مثلا على معناه وهو قول الشيخ عبد القادر وغيره من المحققين
من علماء البيان وهو الاقرب الى الصواب فان من تتبع استعمالات البلغاء وراجع الى
وجدانه يجد هذا المعنى مناسبا والرابع قول الامام الرازى وهو انه مجاز فى المعنى
فقط واجزاء الكلام على حقائقها وذلك بان ينتقل من انبات الربيع الى انبات الله تعالى
فيصدق عليه وانما غير التعبير للمبالغة فهذا يكون من الكناية حيث ذكروا انه يراد
معناها الحقيقى لا ليتعلق به الحكم ويتوجه اليه التصديق والتكذيب بل لينتقل
عنه الى المعنى الكنائى وما فى التحرير انه استعارة تمثيلية مبنية على تشبيه الهيئة

بالمیئة عنده توهم لان التمثیل تشبیه الهیئة مع انه لیس مقصودہم ہنا لم یقاربه
الامام کیف والاستعارة مجاز لغوی وقیل اللائح من کلام الامام فی نهایة الایجاز
والمحصول انه مجاز فی الاسناد علی ما یراه الجمهور ہذا حاصل ما فی المسلم مشروحا
والمغتنم **اولغوی** وهو فی الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له **مسئلۃ**
المجاز واقع فی اللغة بالضرورة الاستقرائیة خلافا لابی اسحاق الاسفرائنی قال
لانه یخل بالتفاهم فان توجه الفهم الی الحقیقة وهو ممنوع لجواز وضوح القرینة
ومنقوض بوقوع المجمل لانه ایضا یخل بالفهم مع انه واقع اتفاقا ونقل عنه انه یسمی
المجاز مع القرینة حقیقة فحاصل مذہبه حینئذ ان المجاز بلا قرینة غیر واقع فی اللغة
وهو صحیح موافق للجماہیر فالخلاف لفظی کذا فی المسلم مشروحا **واللغوی مفرد**
وهو الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له فی اصطلاح به التخاطب علی وجه یصح مع قرینة
عدم ارادة الموضوع له **ومرکب** وهو اللفظ المستعمل فی معنی شبه بمعناه الاصلی
تشبیه التمثیل وهو ما یکون وجهه منتزعا من متعدد للمبالغة فی التشبیه کما
یقال للمتردد فی امر انی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری فان فیه تشبیه صورة تردده
فی ذلک الامر بصورة تردد من قام لیذهب فتارة یرید الذهاب فیقدم رجلاه وتارة
لا یرید فیؤخر اخری فاستعمل فی الصورة الاولی الکلام الدال بالمطابقة علی الصورة
الثانیة ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام اخری منتزع عن عدة امور
کما تری **وهو التمثیل** ای هذا المجاز المرکب یسمی التمثیل مطلقا من غیر تقیید بقولهم
علی سبیل الاستعارة وقد یقید به لانه قد ذکر فیه المشبه به وارید المشبه کما هو
شان الاستعارة ویمتاز هذا التمثیل عن التشبیه التمثیلی بان یقال له تشبیه تمثیل او
تشبیه تمثیلی کذا فی التلخیص وشرحه المختصر للتفتازانی **والمجاز المفرد استعارة**
ان کانت العلاقة المصححة بین المعنی المجازی والحقیقی المشابهة کاطلاق لفظ الاسد علی الرجل
الشجاع وهی اما مصرحة وهی اطلاق اسم المشبه به علی المشبه فان کان المستعار منه
اسم جنس ای غیر مشتق فهی اصلیة والا فتبعیة ثم ان المستعار له ان تحقق حسا او عقلا
فتحقیقیة والا فتخییلیة ثم ان لم یقترن بما یلائم المستعار له او منه فمطلقة والا
فان اقترن بما یلائم المستعار له فمجردة وبما یلائم المستعار منه فمرشحة واما

مكنية ان لم يصرح بشئ من الاركان غير المشبه ودل عليه بذكر ما يختص بالمشبه
به نحو انشبت المنية اظفارها وتمام البيان فى التلخيص وشرحيه فى فن البيان
ومنه اى من المجاز المفرد فقط **الحقيقة القاصرة** وهى الكلمة المستعملة فى
بعض مسماها وجزءه وسمى اهل الميزان وغيرهم دلالتها تضمينية قسمًا من الدلالات
الثلثة المشهورة وانما سميت وضعية لوضع ذلك اللفظ فى الجملة لا وضعه لذلك
المعنى لئلا يخرج عنها التضمن والالتزام وانما وسط به بين القسمين ردًا على من قال
انها حقيقة لا مجاز لان اللفظ ان استعمل فى تمام الموضوع له فحقيقة كاملة و
ان استعمل فى جزء الموضوع له فحقيقة قاصرة وان استعمل فى الخارج عن الموضوع
له فمجاز لحظًا الى ان المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له والحقيقة القاصرة كذلك
لانها غير موضوعة لجزء معناها بل لكلها فتامل **ومجاز مرسل ان كانت العلاقة**
بينهما غير المشابهة كاليد للقدرة والنعمة **لابد فى المجاز والمنقول من علاقة**
والمراد منها ههنا امر به يستصحب احدهما للآخر اى لابد بين المعنيين من علاقة ليتنقل
منه الى الثانى الغير المشتهر ويترك الاول وانواعها خمسة وعشرون كما فى حاشية السيد
المحقق على العضد السببية والمسببية والكلية والجزئية واللازمية والملزومية والاطلاق
والتقييد والعموم والخصوص والحالية والمحلية والمجاورة والكون عليه والاول اليه والبدلية
والآلية والتشبيه والتضاد وعموم النكرة فى الاثبات واستعمال المعرف باللام للعهد الذهنى
وحذف المضاف وحذف المضاف اليه والزيادة ثم ان فى النكرة العامة فى الاثبات لا تحقق
علاقة مغائرة للتشبيه وكذا فى المعرف فى العهد الذهنى تشبيه الفرد المبهم بالواحد المخصوص
واقسام الحذف والزيادة ليس فى العلاقة المجاز اللغوى فى شئ وفى المنهاج اثنا عشر السببية
المشتملة على العلل الاربع من الفاعلية وغيرها والمسببية والمشابهة معنوية كانت او
صورية والمضادة والكلية والجزئية والاستعداد والكون فيه والمجاورة والزيادة
فيه والنقصان والتعلق الحاصل بين المصدر واسم المفعول وبهذه العلاقة يصح
اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول وعكسه واطلاق المصدر على اسم الفاعل وقيل
خمسة المشاكلة والمشابهة والكون فيه والاول اليه والمجاورة وقيل الاربعة
الاخيرة وهذا كله رد الى الاجمال ولا تناقض كما حصر مشائخنا فى الاثنين المشابهة

والمجاورة او الاتصال معنىً او ذاتاً وهو اضبط مما ذكروه كذا فى المسلم وشرحه وغيرهما لكنها استدراك من اشتراط العلاقة فيهما جميعا بان لا فرق بينهما اصلا مع ان التفرقة ثابتة اذ المنقول موضوع فان الوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان هذا من تلقاء واضع اللغة فلغوى وان كان من الشارع فشرعى الخ

والمجاز يوجد بازاء كل منهما فى الاول اى المجاز علة لصحة الاطلاق اى مؤثرة فى صحة اطلاق لفظ الحقيقة على المعنى المجازى و فى الثانى مرجحة للفظ اى اللفظ المنقول من بين امثاله كاطلاق لفظ الفعل بين سائر الالفاظ على اللفظ المخصوص فان العلاقة بين ض رب مثلا وبين معنى لفظ الفعل لغة رجحته من بين سائر الاسماء بالنقل وهكذا سائر المنقولات من الانواع الثلثة واما العلة فيها اى فى صحة الاطلاق فى المنقول النقل اى لولا النقل لما صح الاطلاق بهذا الطريق فهى اى العلاقة معتبرة فى الاول الاستعمال اى استعمال لفظ المجازى فى المعنى الحقيقى و معتبرة فى الثانى فى النقل اى نقل المنقول عنه الى المنقول اليه فلا يطلق لفظ الصلوة على كل دعاء بل على الاركان المخصوصة وكذا لا يطلق لفظ الدابة على كل ما يوجد فيه الدب بل على الفرس ونحوه خاصة بخلاف الاسد مثلا فان كل من وجد فيه الشجاعة فصح اطلاقه عليه تجوزا واستعمل فيه

و اللفظ اى لفظ الحقيقة لا يحمل على المعنى المجازى يعنى لا تترك الحقيقة ولا يصرف الكلام الى المجاز الا بقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز كما هو راى علماء البيان او شرط الصحته واعتباره كما هو راى ائمة الاصول ... وعرفوها بامر دال على تعيين الشئ لا بالوضع وهى لفظية وهى اما ان تكون لفظا خارجا من الكلام الذى وقع فيه المجاز او لا والاول كقوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك اذ لا عذاب فى الاتيان بما خير فيه وانه ... لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الآية والثانى كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان

فی عمومه لحم السمک کما هو مذهب مالک لانه لحم حقیقة ولهذا لا یصح نفیه عنه وقد سماه الله تعالی لحما فی قوله تعالی لِتَاكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا لكنه تخصص بدلالة الاشتقاق عنه فان اصل ترکیب هذا اللفظ یدل علی الشدة والقوة یقال التحم القتال ای اشتد ثم سمی اللحم بهذا الاسم لقوة فیه باعتبار تولده من الدم الذی هو اقوی الاخلاط فی الحیوان ولیس للسمک دم فهذا اللفظ قرینة دالة علی ان اللحم مجاز فی لحم السمک **وعقلية كامتناع الحقيقة عقلا او عادة** تمیزان عن نسبة الامتناع الی الحقیقة وفی المعنی فاعلان له علی ما تقرر من ان التمیز عن النسبة اما فاعل فی المعنی او مفعول یعنی الذی یمنع ارادة الحقیقة عقل کانت ابنی لاکبر سنًا فالحقیقة ههنا متعذرة عقلا او عادة وان جاز عقلا وفی التلویح هو یشمل العرف العام والخاص وقد یفرق بینهما باستعمال العادة فی الافعال والعرف فی الاقوال انتهی نحو لا یاکل من هذا القدر فانه محال فی العادة فینعقد الیمین لما یحل فی القدر وههنا متعذرة عادة ومقصد المصنف تمثیل القرینة العقلیة لا استیعاب ما یمنع الحقیقة اذ قد تترک الحقیقة لتعسرها نحو لا یاکل من هذه الشجرة فان اکل عین الشجرة متعسر وان امکن فیحنث بما یخرج منها ماکولا کالثمر وان لم یوکل شئ منه فعلی ثمنه الی غیر ذلک من المترکات فی المبسوطات **عموما او خصوصا بالنظر الی المتکلم** وهما ایضا تمیزان وفی المعنی مفعولان یعنی یمنع العقل والعادة او نحوهما عموم الحقیقة عطف کما فی یمین الغور وهی ما اذا قال والله لا اتغدی جوابا لمن دعاه الی غداء فان حقیقة هذا الکلام للعموم لدلالته لغة علی مصدر منکر واقع فی موضع النفی فیقتضی ان یحنث بکل تغدّ یوجد بعد کما لو قاله ابتداء لکنها بالنظر الی المتکلم لانه اخرجه مخرج الجواب فیتقید بالغداء المدعو وقس علیه ما لو قال لامراته حین قامت ترید الخروج ان خرجت فانت طالق فانه یقع علی تلک الخرجة حتی لو رجعت ثم خرجت بعد ذلک لا تطلق فالمانع ههنا معنی یرجع الی المتکلم او خصوصها کما اذا وکل احد رجلا بان یخاصم المدعی علیه عند القاضی یحمل علی مطلق الجواب لان الخصومة هو الانکار فقط محقا کان المدعی او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالی وَلَا تَنَازَعُوْا فلابد ان یصرف الی الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجاز من قبیل اطلاق الخاص علی العام فلو اقر الوکیل

على موكله جاز عند ابى حنيفة خلافا لزفر والشافعى فالمانع فى هذا المثال هو العادة لان المهجور شرعا كالمهجور عادة فافهم **والمجاز المتعارف** اى المعتاد عند الناس **اولى** بالارادة **من الحقيقة المهجورة** وهى ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه وهوا ما عادة كما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان فان وضع القدم فى الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه وتركوه فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم فى الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور او شرعا كما مر من التوكيل بالخصومة وكما اذا حلف لا ينكح اجنبية فيحمل النكاح على العقد دون الوطى الذى وضع له فى اللغة لانه مهجور شرعا فلا يحنث بالزنا فى هذا الحلف ومن الحقيقة المتعذرة ايضا والمتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كما فى الحلف بالاكل من هذه النخلة كذا فى التحقيق وعلى هذا يكون الاكل المذكور من قبيل المتعذر وقد يجعل من جنس المتعسر كما جعله فى المسلم وقد مر **بالاتفاق** بين الائمة الثلثة للحنفية **وهكذا المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة** فى العادة يعنى لو كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا فى الفهم من اللفظ فهو اولى بالارادة **عندهما** اى عند صاحبى ابى حنيفة فالاولية اما للمجاز فقط فى رواية واما لعموم المجاز فى رواية لتبادر المعنى المجازى وقيل متساويان فيتوقف حتى يتعين احدهما بالدليل وينبغى ان يكون النزاع فيما اذا لم يكن مبناه على العرف كالايمان لان ما يكون مبناه على العرف يفهم منه المتعارف بالغة ولهذا افتوا بعدم الحنث عنده باكل لحم آدمى فى حلفه لا ياكل لحما اذا كان الحالف مسلما مع ان اللحم حقيقة يصدق على لحم الآدمى كذا فى المسلم وشرحها ورد عليه شارحه بحر العلوم وصاحب المغتنم بما حاصله بان تخصيص الخلاف بغير الايمان خلاف ما صرحوا به من الاختلاف فى بعض مسائل الايمان لان مسئلة الفرات والحنطة ايضا فى اليمين الذى مبناه على العرف انتهى ومثاله ما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول الاكل من عين الحنطة وهى مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال فى العادة وحقيقة الثانى الشرب من الفرات بطريق الكرع ومستعملة كما هو معتاد اهل البوادى ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من

من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعندهما يحنث اذا اكل من الخبز ومن الخبز
وعين الحنطة في الاول وفي الثاني بالاناء والغرف او بهما وبالكرع جميعا و
لو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه
وعند ابي حنيفة الحقيقة المستعملة اولى لاصالة المعنى الحقيقي فعنده انما يحنث
اذا اكل من عين الحنطة في الاول واذا شرب بالكرع فقط في الثاني هذا محصل
ما في بعض شروح المنار من شرائط صحة المجاز امكان الحقيقة عندهما
اى عند صاحبيه ومما ينبغي ان يعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة لعدم
ثبوته الا عند فواتها وتعذر العمل بها ولهذا يحتاج الى القرينة بخلاف الحقيقة
لعدم كونها محتاجة اليها وانه لابد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف
من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع الاب لكنهم اختلفوا في جهة
الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم فلابد عنده لصحة المجاز من
استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي
وفي المسلم مشروحا فيكفي صحة التركيب على ضابطة العربية ليصح التكلم وهو الحق
بشهادة استعمال الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم واستعمال البلغاء وعندهما
الخلفية في الحكم فلابد عندهما لصحة المجاز من امكان الحكم المستفاد من الحقيقة
فانت ابني مقولا لاكبر سنا اى لمن لا يولد له مثله عن مثله يوجب العتق
عنده لوجود الشرط وهو صحة المجاز واستحالة الحقيقة حذرا عن اللغو ولا
يوجب العتق عندهما لعدم امكان حكم الاصل وهو البنوة فان قيل الخلفية ههنا
بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما امكن الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز
بامكان الحقيقة قالخلفية في الحكم لا يوجب امكانه بخلاف الخلفية في الحنث للبر فانه
انما يكون فيما وجب فيه البر قلت لا شك ان المجاز لابد له من محل صحيح يتحقق
فيه فيخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية ثم هذا المحل اللفظ المذكور من
حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام وعندهما ذلك اللفظ من حيث
انه يصح حكمه المفاد عنه حين التركيب هذا ما افاده بحر العلوم في شرحه وانما
قال شرائط بلفظ الجمع لان للمجاز شروطا من نحو العلاقة والقرينة كما مر متنا

ولما تم بحث اللفظ من حيث الاستعمال فهذا بحث اللفظ من حيث انواع
الدلالة على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر فالمعنى الذي يدل
عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك
والاول اما ان يكون سوق الكلام له فدلالته عليه عبارة والا فاشارة والثاني ان
كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك
المعنى علة يفهمه كل من يعرف وضع اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة
النص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة
ويحصل باعتبارها تقسيم اللفظ لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او
الاقتضاء او الدلالة كذا في التلويح مطابقا لما في التوضيح فصح ان الدلالة انواع للفظ
يدل على المعنى **عبارة** وهو ما سيق الكلام له واريد به قصدا كما لو قيل الصلوة
فريضة لقوله تعالى وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ والزنا حرام لقوله تعالى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا فهذا
وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته **واشارة** هو ما ثبت بالنظم
مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كقوله تعالى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الاية سيق لاستحقاق
سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وعلى المولود له
رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى
الاباء **ودلالة** وهو ما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا وفي التوضيح ويسمى فحوى
الخطاب كقوله تعالى ولا تقل لهما اُفٍّ يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو
الاذى موجود في الضرب بل هو اشد وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة
نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجب للكفارة وهو كونه جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما
اشد والداعية اكثر انتهى **واقتضاء** ويقال له المقتضى وهو زيادة على
النص ثبت شرطا لما لم يستغن عنه قال بعض شراح متن الحسامي ومثاله المشهور
قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال اعتقتُ فان هذا الامر يقتضي
ثبوت الملك للآمر لان الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله صلى الله عليه وسلم
لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم والملك يقتضي سببا وهو البيع فثبت البيع سابقا

على الاعتاق فكانه قال بع عبدك عنى بالف درهم ثم كن وكيلى فى الاعتاق و مثاله من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فالملك ثابت بطريق الاقتضاء انتهى ثم نصب الالفاظ الاربعة على التميز ويضيفون هذه الاسماء الى النص عند ذكرها ووجه الضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة او شرعا فهو اقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة كذا فى التلويح وتمام الكلام فى هذا المقام فى الزبر المبسوطة **وقيل** اللفظ يدل على المعنى مخالفة ايضا كما يدل عبارة ونحوه اى بطريق مفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق **وهو** اى كون اللفظ دالا على المعنى بطريق مفهوم المخالفة **مذهب الشافعية** اى عامة الاصوليين من اصحاب الشافعى فانهم قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم فدلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وجعلوا ما سمى الحنفية عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ فى محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا فى الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى يسمونه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به فى الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عنه عندهم بتخصيص الشئ بالذكر كذا قال بعض شراح الحسامى فمفهوم الموافقة هو دلالة النص ولهذا لم يجعله مقولا لقيل ثم لمفهوم المخالفة شرائط على ما فى التوضيح والمسلم وغيرهما وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق او بقياسه عليه ولا خرج المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى فى حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم

ای من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواة المسكوت عنه للمنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه ثم ١٢

تحسنئذ لايدل على نفي الحكم عما عداه ولايكون المنطوق لسوال وحادثة كما اذا
سئل عن وجوب الزكوة في الإبل السائمة مثلا فقال بناء على السوال او بناء على
وقوعه في الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم هنا لايدل على
عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بان السامع يجهل في الحكم المخصوص
كما اذا علم ان السامع لايعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا
ان في الابل السائمة زكوة فلا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فهذه
شرائط مفهوم المخالفة قوله اقسام مذكورة فيهما وفي المغتنم وغيرها وستعرف
بعضها منها متنا فلا نطيل الكلام بذكرها **والترجيح عند التعارض**
اى معارضة كل واحد من هذه الاقسام مع الآخر منها مبتدء خبره **على ترتيب الذكر**
وهذا هو مختار الحنفية وفي المغتنم اذا وقع التعارض بين اثنين من الاقسام
الاربعة قدم الحنفية ماهو اقدم وضعا فالعبارة على الاشارة وهي على الدلالة
وهي على الاقتضاء وكلها مقدم على القياس وفي المسلم وفيه ما فيه وفي حواشيه
لان ترجيح ما لايقصد اصلا كالاشارة على ما يقصد كالدلالة وما كان ضروريا
محل بحث قيل ربما كان القياس لقوة الظن فيه اقوى من عبارة ظنية كالعام
المخصوص ولعلهم انما حكموا بذلك مجملا من حيث النظر الى مفهومات الاقسام
لا الى خصوصيات المواد انتهى ومثال التعارض ما قال الشافعي الكفارة تجب في القتل
اذ لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر بقوله تعالى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فوجوبها في العمد اولى ويعارضها قوله تعالى وَمَنْ يَقْتُلْ
مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا فهو مشير الى عدم وجوب الكفارة فيه لانه
تعالى جعل كل جزاءه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام فوجوب الكفارة مؤذن بان
هذا بعض الجزاء فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة
على الدلالة كذا في التحقيق وهكذا البواقي **ومفهوم اللقب** وهو ثبوت الحكم
المنطوق فيما وراء اللقب والمراد به ما يعم الجنس كما يدل عليه كلام التوضيح حيث
قال من مفهوم المخالفة تخصيص الشئ باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفي الحكم عما عداه انتهى فاعتبار هذا المفهوم من جملة المفاهيم باطل على ما عليه

الجمهور من ائمة الاصول والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود
اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر وكذبه ان غير زيد ليس
بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود البارئ تعالى ويبطل اجماع العلماء على جواز التعليل
فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع
فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه خلافا لبعض
الاصوليين من بعض الحنابلة والمنداد من المالكية وابي بكر الدقاق والصيرفي
وابي حامد المروزي من الشافعية قيل وقع الالزام بلزوم الكفر والكذب المذكورين
للدقاق ببغداد فتوقف واستدل القائلون بهذا المفهوم ان الانصار فهموا
من قوله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل
بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال واجيب عنه بانهم انما فهموا عدم
وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا
ومرة دلالة كما في التقاء الختانين وتمسكوا ايضا بانه لو قال الرجل لخصمه
ليست امي زانية فيتبادر نسبة الزنا الى ام الخصم ولذا وجب الحد عند مالك
واحمد واجيب بان فهم ذلك من القرائن الحالية لا من اللغة كذا في التوضيح والمغتنم
كابي ثور رض من القائلين بمفهوم اللقب وهو كان اماما مجتهدا مستقلا قال النووي
في تهذيب الاسماء هو صاحب مذهب مستقل وقال اليافعي في مراة الجنان
انه احد الاعلام برع في العلم ولم يقلد احدا وقال الذهبي هو الامام المجتهد المستقل
وفي اسماء الفقهاء كان اولا على مذهب ابي حنيفة ثم انتقل الى مذهب الشافعي ثم
بلغ درجة الاجتهاد المستقل وشاع مذهبه وكثر اتباعه وكان سيد الطائفة جنيد
اولا على مذهبه وكان اتباعه الى القرن الخامس كذا في الجنة ومفهوم الشرط
مبتدأ وهو ما دخل عليه احد الحرفين ان واذا او ما يقوم مقامهما مما يدل على سببية
الاول ومسببية الثاني وهذا هو الشرط اللغوي وهو المراد ههنا لا الشرعي ولا العقلي
وفي المغتنم وهو كالصفة بل اقوى ولذا قال به بعض من لا يقول بالصفة
كالباقلاني وعبد الجبار ومما تمسك به من اثبته بانه يلزم من انتفائه انتفاء

المشروط واورد عليه ان الكلام فى الشرط النحوى ولا يلزم انتفاء الجزاء بانتفائه لجواز عدم كونه شرطا بمعنى الموقوف عليه عقلا وشرعا وتمامه فيه **والظرف** اى مفهوم الزمان كقوله تعالى الحج اشهر معلومات ومفهوم المكان نحو جلست امام زيد ولم يذكرها الاكثرون لكونهما داخلين فى مفهوم الصفة باعتبار المتعلق **والحال** وهى ما يبين هيئة الفاعل والمفعول او كليهما نحو جاءنى رجل راكبا ولم يذكرها اهل الاصول فى كتبهم مستبدا لكونها ايضا داخلة فى مفهوم الصفة **والوصف** والمراد به عند الاصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون به النعت النحوى فقط وقال به الشافعى واحمد والشيخ الاشعرى وامام الحرمين وكثير ونفاه ابو حنيفة والقاضى الباقلانى والغزالى والمعتزلة الا ابا عبد الله البصرى فاثبته فى بعض الصور كذا فى المغتنم ومثاله قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الاماء غير المؤمنات ومما تمسكوا به انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح الانسان الطويل لا يطير واجيب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وتمام الكلام فى المبسوطات ومن انواع مفهوم المخالفة مفهوم الغاية وهو مد الحكم بالى او حتى والى العمل به ذهب الجمهور والباقلانى والغزالى وحكى ابن برهان الاتفاق عليه ولم يخالف فى ذلك الا طائفة من الحنفية والآمدى ومنها مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا او ناقصا وذهب اليه الشافعى واحمد وبه قال مالك وداؤد الظاهرى وصاحب الهداية من الحنفية ومنها مفهوم الحصر وهو انواع اقواها ما والا وهو من قبيل المنطوق وبه جزم ابو اسحق الشيرازى ورجحه القرافى وذهب الجمهور الى انه من قبيل المفهوم وهو الراجح وتمام الكلام فى شرح المسلم والمغتنم وغيرهما **صحيح** خبر المبتدأ **عند الشافعية** اى اكثرهم وخصهم بالذكر وان كان صحة المفهوم المذكور مذهب لغيرهم ايضا لانهم القدوة فى ذلك العمدة هنالك لكونهم اكثر اصوليا ممن عداه **اذا ثبت ان ليس لتلك الاشياء المذكورة فائدة غير الاحتراز** عن المسكوت الذى يثبت فيه خلاف حكم المنطوق لانها تذكر لفوائد اخر ايضا كما ان

الوصف مثلا يكون للكشف مثل الجسم الطويل العريض العميق او المدح او الذم نحو بسم الله الرحمن الرحيم واعوذ بالله من الشيطان الرجيم او التاكيد نحو نفخة واحدة فانه ليس من التخصيص بالوصف فی شیٔ وهكذا البواقی ثم هذا **بحث اللفظ من حيث مراتب الدلالة** ظهورا وخفاء هكذا فی النسخة المطبوعة عندی فحسب وعندی ان الصواب زيادة هذا القول فمن حيث ظهورها ای الدلالة فهو اما منصوص من المص لكنه سقط من قلم بعض النساخ والا فلا ريب فی تقديره بقرينة قوله ومن حيث خفائها فلا غبار حينئذ اذ ربما تقدر اشياء على حسب ما تقتضيه القرائن كما لا يخفى على الممارس **ظاهر** وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة **ونص** هو ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا فی نفس الصيغة **ومحكم** وهو ما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل **ومفسر** وهو ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص والاولى تاخير المحكم وتقديم المفسر لحقا بالنص كما هو المشهور على ما جری عليه ارباب المتون الحنفية كالتنقيح وغيره ارتقاء من الادنی الى الاعلى فی الظهور والوضوح ومن الاعم الى الاخص ولان هذا جری منه على مصطلحهم اذ ما اصطلح على هذا الترتيب والرسوم المذكورة غيرهم كما لا يخفى على من طالع اسفار ارباب التحقيق ومنهم المص كالمغتنم وارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول وغيرهما ثم هم افترقوا فهذه الاقسام عند متقدميهم متمائزة مفهوما متداخلة وجودا وعند متاخريهم متبائنة وفی التلويح وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فی الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفی النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل ولا وفی المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفی المحكم عدم احتمال شیٔ من ذلك هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وبنحو الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي الاية وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ الاية فتكون الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متبائنة وانه يشترط فی الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذی يجعل ظاهرا فيه وفی النص احتمال التاويل والتخصيص ای احدهما والا فلا يكون شیٔ من الخاص نصا وفی المفسر احتمال النسخ انتهی وفی المغتنم قال متاخروا

الحنفية المعنى ان لم يسق له فظاهر وان سيق فان احتمل التخصيص عاما او التاويل
خاصا فنص والا فان احتمل النسخ فمفسر والا فمحكم وقد يقال النص للدليل السمعي مطلقا
والمفسر للمبين بدليل قطعي فيقابله الماوّل بمعنى المبين بظني ومن ههنا يحرم التفسير
بالراي دون التاويل والمراد حرمة القطع بانه مراد الله والا فالتفسير بالراي بذلك
المعنى غير متصور والمراد من احتمال النسخ ما في زمنه صلى الله عليه وسلم واما بعده فالكل
محكم لغيره وعلى ما ذكر فالاقسام متمائزة اذا اعتبر في كل سابق نقيض ما اعتبر في لاحقه
الا انها ممكنة الاجتماع بالقياس الى معنيين اذ كل ظاهر
بالقياس الى معنى فهو نص بالقياس الى غيره وكل لاحق اقوى من سابقه فيقدم عليه
عند التعارض واما متقدموهم فكل سابق اعم عندهم من لاحقه لعدم اعتبارهم فيه
ما ذكر وانما اعتبروا في اللاحق قيدا زائدا صار به اقوى ومثلوا للظاهر والنص بقوله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فانه نص في بيان العدد
لكونه مسوقا له وظاهر في اباحة النكاح وللمفسر بقوله تعالى فسجد الملئكة كلهم
اجمعون وللمحكم بقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة انتهى فهذه
الاقسام المذكورة من حيث ظهور الدلالة واما من حيث خفائها فخفي
وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بطلب كاية السرقة فانها خفية
في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وهو ضد الظاهر ومجمل
وهو ما ازدحمت فيه المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة
المجمل بالكسر كاية الربوا حيث لم يعلم ان المراد اي فضل فكان مجملا فبين صلى الله عليه وسلم
الربوا في الاشياء الستة وهو ضد المفسر ومشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل
بعد الطلب لدخوله في اشكاله كقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه على السامع معنى انى
انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة
حرمة القربان في الاذى لعارض وهو الحيض ففي اللازم اولى وهو ضد
النص ومتشابه وهو ما لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه كالمقطعات
في اوائل السور واليد والوجه والعين والقدم ونحوها وهو ضد المحكم ووجه الضبط
ان خفاء المراد من اللفظ اما لنفسه او لعارض والثاني يسمى خفيا والاول اما

يدرك المراد منه بالعقل اولاً والاول يسمى مشكلاً والثانى اما ان يدرك المراد منه بالنقل او لا يدرك اصلاً والاول يسمى مجملاً والثانى متشابهاً فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه لا يقال ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ لانا نقول الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاءه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كذا فى التلويح وفى المختصر والمتشابه ما لم يرج معرفته فى الدنيا من الصفات كاليد والعين والافعال كالنزول آخر الليل ومنه الحروف المقطعة فى اوائل السور وعند الشافعية ما خفى مجمل مطلقا ومقتضى كلام محققيهم ان المتشابه هو المجمل كما ان المحكم هو الظاهر بالمعنى الاعم انتهى الغرض منه وحكم الخفى والمجمل التامل فيهما اى شئ بيانا كان كما فى المجمل او غيره كما فى الخفى يزيل خفاءه واجماله نشر على ترتيب اللف فاحتيج فيما يزيل الخفاء الى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان كما فى الطرار والنباش فالخفى بمنزلة رجل اختفى عن غيره فى بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب وفيما يزيل الاجمال الى فكر كثير من بيان المجمل بالكسر لان المجمل قبل وجدان البيان واجب التوقف عملا لا اعتقادا لعدم امكانه فاذا لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث مغيرة رض صار ماولا وان لم يكن شافيا خرج عن الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتامل كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة فان الربوا معجم اجماله اسم جنس معرف بلام الاستغراق فيستغرق جميع انواعه والنبى صلى الله عليه وسلم بين الحكم فى الاشياء الستة من غير اداة القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ماولا فيها فبقى الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان فينبغى ان يكون مجملا فيما سواها الا انه لما احتمل الوقوف على ما وراءها بالتامل فى هذا البيان نسميه مشكلا لا مجملا وبعد التامل

والوقوف على المعنى المؤثر صار ما ولا فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن ثم اعلم ان المجمل على ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة والمراد واحد ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موالى عتقوه وموالى عتقهم ففى الاخير ازدحام المعانى باعتبار الوضع وفى الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم كذا فى غاية التحقيق شرح الحسامى وحكم المشكل الاستفسار اى طلب التفسير والبيان من المتكلم اى نفسه ان كان مواجهة ممكنة بان كان حيا مخلوق او كلامه ان لم يكن كذلك بان يتامل فى معانيه واستنباط المراد منها ومآل هذا وما قال غيره من ان حكمه التامل فيه بعد الطلب واحد لان معنى الطلب التامل كما فى التحقيق ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل فى استخراج المراد منها كما لو نظر فى كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف ههنا دون اين تحصل المقصود وكما اذا نظر فى قوله تعالى لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ فوجده دالا على معنيين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر متوالية والثانى من غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تامل فوجده بالمعنى الثانى لفساد فى المعنى الاول فظهر المراد انتهى المقصود منه وحكم المتشابه التوقف فيه ابدا فى الدنيا فانه يوقف على المراد منه فى الآخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء فى الآخرة فيؤمن فيه ان ما اراد الله منه حق عند الحنفية وهو مذهب الصحابة والتابعين وعامة متقدمى اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعى رضى الله عنهم وهو مختار القاضى الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين فعلى هذا وجب الوقف على الا الله كذا فى التحقيق وذهب الى هذا المذهب كثير من المتقدمين وبعض من المتاخرين من الشافعية ومنهم الجلالين فى تفسيرهما حيث ما اولا متشابها فيه وقال السيوطى بعد الا الله وحده فى الكمالين لا غيره واختار ما ذهب اليه اكثر الصحابة فمن بعدهم ان الوقف على الا الله ويدل على ذلك ما رواه عبد الرزاق باسناد صحيح عن ابن عباس انه

كان يقرء وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنّا به فهذا يدل على ان
الواو للاستيناف انتهى يعنى ان قوله تعالى وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مبتدأ وقوله تعالى
يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ خبره والجملة مستانفة لا ربط لها بما قبلها وفى الاتقان والاكثرون
من الصحابة والتابعين واتباعهم ومن بعدهم خصوصا اهل السنة ذهبوا الى عدم
علم الراسخين به وهو اصح الروايات عن ابن عباس ويدل على مذهب الاكثرين ما
اخرجه عبد الرزاق فى تفسيره والحاكم فى المستدرك عن ابن عباس انه كان يقرء
وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون فى العلم امنّا به فهذا يدل على ان الواو
للاستيناف لان هذه الرواية وان لم يثبت بها القراءة فاقل درجاتها ان يكون
خبرا باسناد صحيح الى ترجمان القرآن فيقدم كلامه فى ذلك على من دونه ويؤيد ذلك
ان الآية دلت على ذم مبتغى المتشابه ووصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة وعلى مدح الذين
فوضوا العلم الى الله وسلموا اليه كما مدح الله المؤمنين بالغيب وحكى الفراء ان
فى قراءة أبيّ بن كعب ايضا ويقول الراسخون واخرج الشيخان وغيرهما عن عايشة رض
قالت تلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ
الآية قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فان رايت الذين يبتغون ما تشابه
منه فاولئك الذين سمى الله فاحذروهم واخرج الطبرانى فى الكبير عن ابى مالك الاشعرى
انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا اخاف على امتى الا ثلث خصال ان يكثر
لهم فيتحاسدوا ويقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب فياخذه المؤمن يبتغى تاويله وما
يعلم تاويله الا الله الآية واخرج ابن مردويه من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا
فما عرفتم فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به واخرج ابن ابى حاتم عن عايشة رض قالت كان
رسوخهم فى العلم ان آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه واخرج الدارمى عن عمر بن الخطاب قال
انه سياتيكم ناس يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن فان اصحاب السنن اعلم
بكتاب الله تعالى فهذه الاحاديث والآثار تدل على ان المتشابه مما لا يعلم الا الله
وان الخوض فيه مذموم الى آخر ما فيه ومن شاء فليطالع وهكذا حققه كثير من محققى
المذاهب الاربعة وغيرهم حتى كاد ان يكون اجماع المحققين لاسيما الحنفية باسرهم فاصوب

فیہ التوقف عن التاویل اقتفاء اثر السلف وفرارًا عن التنزیہ الذی ھو آئل الی انکار بعض الصفات والی ادعاء غیر الحق المنزل حقا نازلا الا تری ان المنزل ھو الاستوا والید مثلا لا الاستیلاء والقدرۃ فالایمان بھما علی وجہ یلیق بکمالہ وجلالہ واجب وعن حملہ علی الظاھر البحت حذرا عن التشبیہ الذی یعود الی النقص فیہ سبحانہ وتعالی والی انکار المحکم الذی ھو کفر صریح من نحو قولہ تعالی لیس کمثلہ شئ وھو السمیع البصیر فالسبیل ھو الاستسلام والتفویض الیہ سبحانہ والاعتراف بالقصور وھو الاعلم بحقائق الامور خلافا للشافعیۃ ای اکثر المتاخرین منہم ولبعضہم من غیرہم ایضا فانہم ذھبوا الی ان الراسخ فی العلم یعلم تاویل المتشابہ وان الوقف علی قولہ والراسخون فی العلم لا علی ما قبلہ وھو مذھب عامۃ المعتزلۃ وقالوا لو لم یکن للراسخ حظ فی العلم بالمتشابہ سوی ان یقولوا آمنا بہ کل من عند ربنا لم یکن لہم فضل علی الجہال لانہم یقولون ذلک ایضا وفی الکمالین ومنہم من جعل الوقف علی لفظ العلم ونقل عن مجاھد والضحاک وھو روایۃ عن ابن عباس قال النووی انہ الاصح لانہ یبعد ان یخاطب الناس بما لا سبیل لوجہ للخلق الی معرفتہ وذکر ابن الحاجب انہ المختار فی التحقیق وقال القتیبی لم ینزل اللہ تعالی شیأ من القرآن الا لینتفع بہ عبادہ ویدل بہ علی معنی ارادہ فلو کان المتشابہ لا یعلمہ غیرہ للزم للطاعن فیہ مقال ولزم منہ الخطاب بما لم یفہم انتہی وھکذا فی الاتقان وغیرہ وقد عرفت نبذا من الادلۃ من الاخبار المرویۃ لمذھب الاکثرین والعامۃ واما الجواب عما قالوا فما فی التوضیح وغیرہ انہ کما ابتلی الجاھل بالمبالغۃ فی طلب العلم کذلک یبتلی الراسخ بکبح عنان ذھنہ عن التامل والطلب فان ریاضتہ تکون بالعدو ورياضۃ الجواد بکبح العنان والمنع من السیر ھذا الابتلاء اعظم من ابتلاء الجاھل لانہ ھو التسلیم الی اللہ تعالی والتفویض لدیہ والعجز والھوان وتلاشی العلم فی علمہ تعالی فلا یبقی لہ فی بحر الفناء اسم ولا رسم وھذا منتہی اقدام الطالبین ومن ثم قیل العجز عن الادراک ادراک انتہی ثم فی الکمالین وقال ابن السمعانی اختیارہ ھفوۃ وکان امام الحرمین یمیل الی التاویل ثم رجع عنہ فقال والذی نرتضیہ اتباع السلف فانہم علی ترک التعرض لمعانیہا وتبعہ ابن الصلاح فقال علی ذلک مضی صدر الامۃ وسادتہا واختارہ ائمۃ

الفقهاء والحديث انتهى وفي الاتقان قال السمعاني لم يذهب الى علم الراسخين الاشرذمة قليلة واختاره القتيبي وكان يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة لان لكل جواد كبوة ولكل عالم هفوة انتهى وبالجملة فاقاويل ارباب التحقيق فائتة الحصر تدل على ان المذهب في هذه المسئلة هو المذهب الاول والله اعلم وعلمه احكم ثم لما فرغ المص عما اراد ايراده من المبادي اللغوية شرع في المبادي الكلامية وقد تقدم ان ماهو مباد كلامية عنده فعند غيره مسائل من المبادي الاحكامية وانه قد ترك المبادي الكلامية عند غيره من المباحث المنطقية وكل هذا مما تفرد به باجتهاده ولعل وجه الاخذ بالواضح الظاهر لان ماذكره في المبادي الكلامية كونه من الكلام واضح وفي ماذكروه من المباحث المذكورة بزعم انه من المبادي الكلامية نوع غموض وخفاء وان الشئ الواحد قد يكون موضوعا للعلمين بالحيثيتين فالمذكور ههنا من الاحكام ومن الكلام ايضا كما ستقف عليه فمن عداه يذكرونه في الاحكام وهو يذكره في الكلام فقال هذه المبادي الكلامية لاحاكم الا الله هذا باجماع الامة لاكما في كتب بعض المشائخ رح ان عند المعتزلة الحاكم هو العقل لان هذا مما لا يجترئ عليه احد ممن يدعي الاسلام بل انما يقولون ان العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا وهذا ماثور عن اكابر مشائخنا ايضا كذا في شرح المسلم لبحر العلوم وفي المغتنم الحاكم هو الله تعالى اجماعا كما في التحرير لاكما في التوضيح وغيره ان الحاكم عند المعتزلة هو العقل فانهم انما جعلوه حاكما بمعنى معرف الاحكام الا من جهتها انتهى فهذا يرد ماشتهر من ان العقل مثبت للاحكام محرم لها عند المعتزلة ويشير المص الى هذا ايضا وصرح به غير واحد من الاعلام الا له الخلق والامر فانه الموجد البارئ المتصرف استدلال بالاية على وجه الاقتباس وهو ان يضمن الكلام شيئا من القران والحديث لا على انه منه يعني ان فاطر الموجودات وآمر المامورات هو لاغيره فهو الحاكم الآمر على مخلوقه لا المخلوق على المخلوق للتساوي كما قال ف ليس شئ من المخلوقات كالعقل وهو نور في بدن الآدمي يضيئ به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس وغيره كالعالم المفتدي والصوفي المهتدي ولفظ شئ مع توابعه اسم ليس وخبره ان يثبت شيئا من الاحكام وفيه اشارة الى

وحمله القلب لقوله تعالى ولهم قلوب لايفقهون بها وقوله تعالى افلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وعند بعض الفضلاء ومحله الدماغ وعند بعض محله استقرار

فتح الغفار جزء الاول

الى ردما اشتهر من ان اهل الاعتزال يقولون بايجاب العقل و تحريمه فهنا على ما
هو المشهور ثلثة مذاهب تفريط وهو عدم اعتباره اصلا دون السمع لا في الايجاب
ولا في التحسين والتقبيح وهو مذهب اصحابنا بعين الشيخ ابي الحسن الاشعري المقدم
[illegible] السنة والجماعة ايضا وتوسيط وهو اعتباره لاثبات الاهلية اذ لا
[illegible] الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وهو مذهب الماتريدية من معظم
[illegible] السنة والجماعة وافراط وهو اعتبار كونه موجبا وهو مذهب المعتزلة وفي
المنار وغيره العقل معتبر لاثبات الاهلية وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع
واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه
ومحرمة لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية انتهى فمثال ما استحسنه
معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة النفس بالعبودية وانقاذ الغرقى والحرقى وما حرم
الجهل بالصانع تعالى والكفران بنعمائه والعبث والظلم فهو فيهما فوق العلل الشرعية
عندهم لانها ليست موجبة بذواتها بل هي امارات في الحقيقة مع جريان النسخ و
التبديل فيها والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء
بالايجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف على السمع لثبوتهما ولا يعني
بالوجوب والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان الا بالسمع
بل المراد ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع تقبيح للامتناع عما قبحه
فلا يحكم العقل بان الفعل والترك فيهما سواء بل ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحة
والامتناع عنه نوع ملامة والامتناع عما قبحه نوع مدحة والاتيان نوع ملامة كذا
في غاية التحقيق على متن الحسامي فاقول اذا كان المراد من الايجاب والتحريم هو هذا المذكور من
هذا المحقق فلا يناقض اثباتهما اسلام المعتزلة بهذا المعنى فانكار بحر العلوم عنهما عن
المعتزلة كما عرفته ان كان بحسب النقل فعليه بيانه ثم تصحيحه وان كان من جهة
ان هذا الدعوى تنافي اسلامهم مع كونهم من الفرق الاسلامية وهو الظاهر من
كلامه فقد عرفت المراد من المحقق فتامل ثم ان ذلك مسئلة الكلام ايضا قال الامام
الهمام ابو حامد الغزالي في كتاب قواعد العقائد من الاحياء وغيره في غيره الاصل
الثامن ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل

خلافا للمعتزلة لان العقل وان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العبث واما ان يوجبها الفائدة فلا تخلو اما ان ترجع الى المعبود وذلك محال في حقه تعالى فانه يتقدس عن الاغراض بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سيّان واما الى غرض العبد وهو محال لانه لا غرض له في الحال وليس في المآل الا الثواب والعقاب ومن اين يعرف ان الله تعالى يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى احدهما ميل ولا به لاحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك بالشرع انتهى ملخصًا **كلما** اى كل فعل **امر به الله ايجابا** اى من حيث ايجاب هذا الفعل كالايمان والصلوة والزكوة والحج وصوم رمضان واوامرها مشهورة والمراد بالايجاب ما يعم الفرض **او ندبا** اى من حيث الندب في الترغيب الى هذا الفعل كالنكاح بقوله تعالى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ او الاصطياد بقوله تعالى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا فهو ايضا يشمل المسنون **فهو حسن** بالمعاني الثلثة له كما ستعرفها **سواء كان** هذا المامور به الموصوف بالحسن **حسنا لذاته** اى الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون حسنه في ذات ما وضع له من غير واسطة وهو نوعان اما ان لا يقبل السقوط عن المامور كالتصديق فانه لازم عليه ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان من اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط الاطمينان بالتصديق والاذعان فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق لذاته اذ العقل يحكم بوجوب شكر المنعم البارئ وان لم يرد به الشرع او يقبله كالصلوة فانها تسقط في حالة الحيض والنفاس وحسن الصلوة في نفسها كذلك لانها من اولها الى آخرها تعظيم الله تعالى بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضرته **او لمعنى في نفسه** اى لواسطة وهي المعنى الكائن في نفس المامور به الحسن كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتهاء النفس وشرف المكان تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائره كذا في الحسامي فالمعنى في نفس الاول الاغناء وفي الثاني القهر وفي الثالث التعظيم

واذا عرفت هذا فاعلم انه جعل صاحب التوضيح ومن يوافقه المقسم للقسمين الحسن لمعنى في نفسه كما جعله المصـ الحسن على الاطلاق وقالوا وهو قسمان احدهما ماكان المعنى في وضعه كما مر في القسم الاول مهنا وثانيهما ماكان بالواسطة المخلوقة له تعالى بلا اختيار العبد كالزكوة فانها في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلقه تعالى وكالصوم فانها تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدوه تعالى وتلك العداوة بخلق الله تعالى لا باختيار النفس وكالحج فانه سير وقطع مسافة ورؤية امكنة متعددة وانما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار المكان بل بخلق الله تعالى فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها ثم جعلوا قسيمه الحسن لغيره وقسمه الى قسمين ايضا ولعل وجهه عدول المصـ عن ذلك التقسيم مايرد عليه من ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لذاته اذ ليس ذات الشئ معنى فيه واجاب صاحب التوضيح عن هذا الايراد بوجهين الاول ان اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه ولذاته اما اصطلاحا ولامشاحة في الاصطلاح والثاني ان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة والبحث في تلك الجزئيات المعلومة وجودها حسا وهي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها انتهى **اولوصفه** شروع في نوعي الحسن لغيره عند غيره فذلك الغير اما قائم بهذا المامور به وهو الذي سماه حسنا لوصفه كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين واما غير قائم به بل منفصل عنه وهو ما قال **اولمجاوره** كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة وكالوضوء حسن للصلوة ثم عطف على قوله كلما امر به الله الخ قوله **وكلما نهى الله عنه فهو قبيح كذلك** اى كالمامور به فتشبيه المنهى عنه بالمامور به في الانقسام الى الاقسام المذكورة فيه فانقول ان المنهى عنه اما قبيح لذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر فان كفران المنعم مركوز في العقول

السليمة والعبث وهو الفعل الخالى من الفائدة او الذى ليس له عاقبة حميدة على
ما قيل يعرف بمجرد العقل من غير ورود الشرع اولمعنى فى ذاته كصلوة المحدث فان الصلوة
وان كانت فى نفسها حسنة لكن ههنا لمعنى فى ذاتها صارت قبيحة لخروجها من غير
اهلها نحو كلام الطائر والمجنون وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان البيع فى نفسه
وان كان مما يتعلق به المصالح لكنه قبيح فى هذه المواضع لمعنى فيها لان الحر ليس
بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان لحلوله فى غير محله نحو ضرب الميت و
اكل ما لا يتغذى به وحكم النهى فى هذين القسمين بيان ان المنهى عنه غير مشروع
اصلا فالمنهى عنه ان كان من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر فالنهى على حقيقته
لبقاء شرطه وهو تصور المنهى عنه من المنهى مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال
الشرعية كالبيع المذكور فالنهى بمعنى النفى مجاز المشابهة بينهما فى اقتضاء عدم الفعل
وان كان هذا الاقتضاء فى النهى العدم من قبل العبد وفى النهى العدم من الاصل كذا
فى التحقيق او قبيح لوصفه كالبيع الفاسد كبيع الربوا والبيع بشرط على خلاف مقتضى العقد
فانه قبيح لما صار وصلا له غير منفك عنه كاشتراط الفضل فى الاول والشرط المفسد فى الثانى
وهو الذى فيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق اذ هو فى
معنى الربوا لانه فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة او قبيح لمجاوره كالبيع وقت
النداء فان النهى عنه للاخلال بالسعى الواجب الى الجمعه وهو امر مجاور وقد ينفك البيع عنه
بان تبايعا فى الطريق ذاهبين وقد ينفصل هو عن البيع بان مكث فى الطريق من غير بيع و
هكذا النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة قبيح لشغل الارض وهو مجاور قابل الانفكاك
اذ الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة بدونه وهكذا النهى عن الوطى حالة الحيض
قبح للاذى المجاور وتمام الكلام فى شروح المنار ومنتخب الحسامى ثم اعلم انه قد اختلف
المخالفون المتفقون مع معظم اهل السنة فى ان حسن الفعل وقبحه عقلى فيما بينهم
فقال القدماء منهم الحسن والقبح كلاهما لذات الفعل وقال المتاخرون لا بل لصفة
حقيقته توجب كلا من الحسن والقبح فى الفعل الحسن والقبيح وقال قوم لصفة حقيقية
فى القبح فقط دون الحسن والحسن عندهم عدم القبح فلا يناط بصفة حقيقية وقال الجبائى
ليس الحسن والقبح صفة حقيقية بل اعتبارات ووجوه والحق عند اهل السنة من

من الصوفية والماتريدية الاطلاق الاعم من كونهما للذات الفعل والصفة ووجوه واعتبارات فلا يرد النسخ عليهم لانه لما جاز ان يحدث الحسن لصفة ووجوه واعتبارات فعند بطلانه يبطل الحسن ويتغير واما القائلون بكونهما للذات الفعل لايصير عندهم بطلان الحسن فيرد النسخ عليهم واجيب من قبلهم ان الخصوصيات التى كانت فى الزمان الاول معتبرة فى محل الحسن والقبح فالفعل فى الزمان الاول معه خصوصية معها كان حسنا واجبا ومع خصوصية الزمان الثانى يكون قبيحا وحراما فصح النسخ ولا يخفى انه حينئذ يكون قليل الجدوى آئلا الى قول الجبائية كذا فى المسلم وشرحه ثم فرع على حسن المامور به وقبح المنهى عنه بقوله **فالافعال متصفة بالحسن والقبح** الكائنين **فى نفس الامر** اى الشئ مع قطع النظر عن الخارج امرا كان او نهيا فقوله **قبل الامر والنهى** بيان وايضاح له بل ههنا للترقى والتدرج **الشارع** اى الذى له شرع التكاليف على المكلفين وانزلها عليهم وهو الله البارئ المنعم واطلاقه على النبى صلى الله عليه وسلم باعتبار انه مُظهِره ومبيّنه والشرع واحد ورسموه بانه وضع الٰهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات **الحكيم** اى الذى احكم كل شئ واتقنه او الذى علم الموجودات وغيرها على ما هى عليه فى نفس الامر **انما امر ونهى رعاية لهما** الحسن والقبح فى نفس الامر **ثم العقل قد يدرك الحسن والقبح المذكورين** مع اقسامهما وهذا الادراك اما ضرورى لا يحتاج الى النظر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرى كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع فانهما يعرفان بالتامل وافاد بقد انه قد لا يدركهما كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليهما **ولذا** اى لاجل انهما قد يدركان بالعقل **ليسميان عقليين** واعلم ان للحسن والقبح ثلثة معان الاول انهما بمعنى صفة الكمال والنقصان فلا نزاع لاحد من العقلاء فى انهما عقليان بهذا المعنى عند الكافة نحو العلم حسن والجهل قبيح والثانى انهما بمعنى ملائمة الغرض الدنيوى ومنافرته فلا نزاع حينئذ ايضا كما يقال موافقة السلطان الظالم حسن ومخالفته قبيحة والثالث بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه لمن يتصف به واستيهال ذمه تعالى وعقابه للمتصف به فهذا

المعنى هو المتنازع فيه فعند الاشعرية الفئة من اهل السنة الحسن والقبح بهذا المعنى شرعى لاغير من غير حكمة وصلاح للعقل فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح ولو انعكس امر الشارع لانعكس امر الحسن والقبح فيصير ما كان حسنا وقبيحا بالعكس وعند الماتريدية والصوفية الكرام من معظم اهل السنة والجماعة وعند المعتزلة عقلى اى لايتوقف على الشرع لكن عندنا من متاخرى الماتريدية لايستلزم هذا الحسن والقبح حكما من الله تعالى فى العبد بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى لايرجح المرجوح فان الحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الكتب ليس هناك حكم اصلا فلا يعاقب بترك الاحكام فى زمان الفترة ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة فى تعلق التكليف فالكافر الذى لم يبلغه الدعوة غير مكلف بالايمان ولايؤخذ بكفره فى الاخرة كذا فى المسلم مشروحا وادلة الفريقين فيه والمذهب الاخير المختار للمتاخرين اختاره المصـ ولذا استدرك بقوله لكن ليس هنا اى فيما يستحسنه العقل او يستقبحه شئ من الاحكام قبل ورود الشرع وهذا الراى بخلاف راى المعتزلة والامامية من الروافض والكرامية والبراهمة فان كلا من الحسن والقبح يوجب الحكم من الله تعالى اذ هو الحاكم لاغير فلولا الشرع بان فرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب ما فصل الآن فى الشريعة الحقة كذا فى المسلم وشرحه اقول يستفاد منه الفرق بين المذهبين بوجهين الاول ان حسن الفعل وقبحه فى نفسه موجب عندهم لنفس الحكم وعندنا الاستحقاق فقط والثانى ان الوجوب عندهم مثلا ليس متوقفا على ايجاب الشرع اى امره وخطابه ولذا يثبتونه على تقدير انتفاء الشرع بالكلية ايضا وعندنا متوقف عليه ولذا اشترطنا بلوغ الدعوة فى التكليف وتمام الكلام فى المغتنم ثم فرع على هذا بقوله فالحسن والقبح المذكوران معتبران فى حكمة الله تعـ لا فى حقنا وفرع عليه بقوله فالاحكام فى حقنا مستندة الى الشرع لاغير اى غير الشرع من العقل وغيره فالشرع موجب ومحرم والعقل يدرك حسن بعض الافعال وقبح بعضها وهذا هو المراد من عقليتهما وفى شرح المسلم لنا فى اثبات نفس الحسن والقبح العقليين اعم من استلزامها الحكم اولا انه لوكانا شرعيين لكانت الصلوة والزنا متساويين فى نفس الامر قبل بعثة الرسل صلوات الله عليهم

فجعل احدهما واجبا والآخر حراما ليس اولى من العكس وترجيح من غير مرجح ومناف لحكمة الآمر وهو حكيم البتة قطعا ولنا فيه ثانيا لو كانا شرعيين لكان ارسال الرسل بلاء وفتنة لا رحمة لانهم كانوا قبل ذلك في رفاهية لعدم صحة المواخذة بشئ مما يستلذه الانسان ثم بعد مجيئ الرسل صاروا ببعض تلك الافاعيل في عذاب ابدي فانما فائدة في ارسال الرسل الا التضيق وتعذيب عباده فصار بلاء وهذا خلف لانه رحمة يمن الله تعالى عباده به في كثير من مواضع تنزيله واعلم ان هذا الدليل كما يدل على الحسن والقبح العقليين كذلك يدل على ان وجوب الايمان وحرمة الكفر ايضا عقلي لانه لو كان الكافر قبل بلوغ الدعوة معذورا لكان بعثة الرسل في حقه بلاء وهذا ظاهر جدا وتمامه في المسلم وشرحه وفيه ايضا اعلم ان مسئلة الحسن والقبح وكذا استلزامهما للحكم يمكن ان تكون كلامية راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا بما فيه حسن او قبح وان حكم الله تعالى ملزوم بهما وان تكون اصولية راجعة الى ان الامر الالهي يدل على الحسن اقتضاء والنهي الالهي يدل على القبح كذلك وان تكون فقهية راجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام قبيحا وهكذا في غير واحد من الزبر الكلامية **التكليف** من الله الآمر والناهي على عباده **بالمحال** وهو ما ليس في وسع احد سواء كان ذلك المحال **عقلا** اي عقليا كجمع الضدين **او عادة** اي عاديا ممتنعا في ذاته لكن لا يتصور صدوره من المكلف في العادة كحمل الجبل مطلقا اي سواء كان في ذاته او بالنظر الى المكلف وهذا ناظر الى قوله عقلا **او بالنسبة الى قدرة المكلف غير جائز** اي شرعا والا فيجوز التكليف به عندنا عقلا خلافا للمعتزلة فانهم لا يجوزونه عقلا وهذا مرتبط بقوله عادة وفي بعض التفاسير في ذيل قوله تعالى ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا تستدعي اغراضا لا سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقراء انتهى ثم الامر في قوله تعالى أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم ويحتمل ان يكون المعنى قوله غير واقع لان عدم الوقوع متفق عليه وانما النزاع في الجواز كما سياتي وعدم جواز هذا التكليف

بالنظر الى حكمة الشارع فهى تقتضى عدم صحة هذا التكليف اذ لو صح لكان
مطلوبا لانه معنى التكليف والطلب موقوف على تصوره وقوعه كما طلب ان لم
يتصور المطلوب لما طلب ذلك وهذا ضروري وتصور المحال من حيث انه محال
باطل بالضرورة كذا فى المسلم ولطفه بعباده فانه تستدعى عدم جوازه
لان التلطف يقتضى التخفيف عنهم لا تكليفهم بما ليس فى وسعهم ووعده فهو
ايضا كذلك لان مواعيده تعالى مع عباده باثابتهم آجلا مستدعية للاعتمال من
الانتهاء والايتمار ولا يجوز هذا فيما ليس بجائز وبالجملة انه لا يليق بالحكمة و
الفضل والوعد ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة و
يستحقون العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل والوعد سفهٌ وتركُ احسانٍ
الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى فقوله بالنظر تفرقة بين
مذهب اهل السنة وبين مسلك المعتزلة فان عدم جواز تكليف ما لا يطاق كما فى
التلويح عندهم مبنى على انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده ولا خفاء فى ان عدم
تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا والتكليف به ممتنعا وعند اهل السنة على ما ذكره
المص ثم هذا الذى ذكره مذهب ارباب التحقيق من الماتريدية الحنفية خلافا للاشعرية
فما فى الاحياء فى كتاب قواعد العقائد وغيره من جواز تكليف العباد بما لا يطيقون انما
هو مذهبهم ومما احتجوا به فى جواز هذا التكليف قوله تعالى سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَانْذَرْتَهُمْ
اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ فانه سبحانه اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وامرهم بالايمان
فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وهو محال وشمل ايمانهم الايمان بانهم لا يؤمنون فيجتمع
الضدان والجواب عن هذا الاحتجاج وغيره فى المبسوطات من التفاسير فى ذيل هذه الآية
ومن كتب الكلام فالقول الجامع الخالص فى تلك المسئلة ما فى بعض اسفار الاصول
كالمغنم وغيره ان شرط التكليف الامكان فلا يجوز بالمحال عند المحققين ونسب خلافه
الى الاشعرى فى البعض ولم يثبت تصريحه به والتحقيق ان مراتب الامتناع اربع
الممتنع لذاته ولو بالنسبة الى القدرة القديمة كجمع النقيضين والضدين والممتنع بالنسبة
الى خصوص القدرة الحادثة كخلق الجواهر والممتنع عادة من المكلف كحمل الجبل والممتنع بالنظر
الى تعلق علم الله تعالى وارادته بعدمه وقوعه فى المواقف التكليف بالاول فرع تصوره

فمن قال بتصوره جوز التكليف به ومن لا فلا وبالاخر جائز بل واقع اجماعا اما بالاول فجوزه الاشاعرة عقلا وان لم يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنع المعتزلة لكونه قبيحا عقلا اقول والحق عندي القول بامتناع تصور الاول والتكليف به والحاقنا الثانى به فى ذلك اذ خلق الجواهر متعذر فخلق العبد لها ممتنع لذاته وان كان خلق الله تعالى ممكنا لنا لو صح لكان مطلوب الحصول وطلبه فرع تصوره وتصور وقوع المحال بالمال اذ لو تصور واقعا لكان تصورا له بما ينافيه ماهيته اذ ماهيته تقتضى عدم الوقوع لذاتها فيكون كتصور اربعة ليست بزوج بل ليست باربع فيكون المتصور تلك الماهية ولا تلك الماهية هف وتمام هذا المرام فى العضدى والمسلم ونحوهما فقد عرفت من هذا ايضا ان المراد بعدم الجواز عدمه شرعا وان الممتنع الاخر لا يشمله كلام الش وهو ظاهر ولما كان لسائل ان يسال ان التكليف بالمحال واقع لان العباد مكلفون بخلق الافعال المامورة بها مثل الصوم والصلوة والجهاد وامثال ذلك كما مال اليه الشيخ الاشعرى من جواز تكليف ما لا يطاق لقوله تعالى ان الاستطاعة مع الفعل وهو مكلف بالفعل قبله وهو غير مستطيع قبله على مذهبه ازاحه بقوله **وتكليف العباد بالافعال تكليف بصرف القدرة المتوهمة** ويرد عليه اولا ان اول كلامه وهو عدم جواز التكليف بالمحال يناقض آخره لان القدرة المتوهمة اثبتها الاشعرية مع الفعل والتكليف قبل الفعل فيكون قبل هذه القدرة لا محالة لكونها معه فيكون تكليف العاجز عنده وهو محال كما فى المسلم والمختصر وغيرهما عند الجهمية يعنى اصحاب جهم ابن صفوان الترمذى الذين هم الجبرية لا قدرة فى العبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة فى افعاله وهم مجوس هذه الامة وما فهموا ان الامكان ليس من شانه افاضة الوجود وعند اهل الحق له قدرة كاسبة لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخل لها فيه اصلا قالوا ان ذلك كاف فى التكليف والحق انه كغو للجبر وعند ابى حنيفة بل الكسب صرف القدرة المخلوقة الى العزم المصمم الى الفعل فلها تاثير فى القصد المذكور ويخلق الله تعالى الفعل المقصود عند ذلك بالعادة انتهى وثانيا ان هذا الكلام لا يدفع سوال السائل وثالثا انه تبع فى اول المسئلة الواحدة الماتريدية الحنفية واقتفى فى آخرها الاشعرية الشافعية

يعنى تكليف بصرف قدرة موهومة ... الشيخ

عه ان الاول ما فهموا ... كانت موهومة فلا يستقيم المعنى عبد الله

على انه تابع للحنفية فى اكثر الاقوال والافعال على ما اصغيت من الثقات والجواب ان
منشأ هذه الاسولة امران احدهما عدم بيانه سابقية هذه القدرة على الفعل
صريحا فانه وان لم يصرح بهذا لكن ما صرح بالمعية ايضا واول كلامه وقوله فى آخره
المودعة الخ ادل دليل على ان المراد سابقيته عليه لان تسمية الشئ بالوديعة اذا وضعت
اولا وثانيهما اتصاف القدرة بالمتوهمة وهذا ايضا ليس بشئ لان الحنفية ايضا يسمون
القدرة السابقة على الفعل متوهم الوجود وفى الحسامى وغيره والشرط كون القدرة
على الاداء متوهم الوجود لاكونه متحقق الوجود فان ذلك لايسبق الاداء عندنا انتهى
ولهذا سمى المص هذه القدرة السابقة على الفعل وهى بمعنى سلامة الآلات والاسباب
والجوارح وهى شرط التكليف متوهمة فلا يرد شئ مما ذكر فتدبر ثم اعلم انهم اختلفوا
ان الاستطاعة والقدرة مع الفعل وقبله والى الثانى ذهب الماتريدية والمعتزلة
ولهم اولا انها هى شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط وثانيا لولاه لم يكن الكافر مكلفا
بالايمان قبله لانه غير مقدور له فى تلك الحالة والى الاول ذهبت الاشعرية
وقالوا اولا انها متعلقة بالمقدور كالضرب بالمضروب فيمتنع وجودها بدونه
قلنا اولا انه منقوض بقدرة الله تعالى مع جريان الدليل فيها والا لزم قدم العالم
بل القدرة صفة لها صلاحية التعلق وثانيا انها عرض وهو لايبقى زمانين فلو تقدمت
على الفعل لعدمت عنده فلم تتعلق بالفعل فانتفت فائدة خلق القدرة وفيه انا
لانسلم ان العرض لايبقى زمانين ولم يقم عليه دليل ولو سلم فالشرط فى التكليف الطبعية
الكلية اللتى تبقى بتوارد الامثال وتمامه فى المسلم وشرحه وفى التلويح اختلفوا فى ان
القدرة مع الفعل وقبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة اللتى تصير مؤثرة عند
انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل
اليها ولايجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علة التامة اعنى جملة ما
يتوقف عليه انتهى وفى شرح المسلم ايضا ان القدرة المتعلقة بالفعل المستجمعة لجميع
الشرائط اللتى يوجد الفعل بها او يخلقه الله تعالى عنده تسمى استطاعة وهى مع الفعل
البتة كما روى عن الامام الهمام فى الوصايا ولعل مراد الاشعرى رح هذا واما انكار القدرة

رؤسا فهو اجل من ان يتبعوه به فضلا عن ان يتخذوه مذهبا لكن لما جاء
تابعوه ولم يتحققوا فى مراده فهموا ان القدرة لاتكون قبل الفعل و نقلوا هكذا و
اشتهر فيما بينهم وقد صرحوا به الامام الرازى الذى من متبعيه ايضا والله اعلم
ثم وصف ثانيا القدرة بالصفة المنبئة بسبقها على الفعل احترازا عن المقارنة معه
كما مر فقال **المودعة فيهم اليها** الظرف يتعلق بالظرف والعائد الى الافعال كما في
قوله لا تكليف بخلقها **حتى يلزم التكليف بالمحال** لان الخلق وهو الايجاد
من العدم الى الوجود من العباد محال بل هم كاسبون والخالق هو الله تعالى وحده ثم
تفرع بايراد المثال تنويرا لما قال وتوضيحا له فقال **فالتكليف بالجهاد معناه
التكليف بالسعى فى ازالة شوكة الكفار** اى حشمتهم وهذا هو التكليف بصرف
القدرة المتوهمة **لا التكليف بسلب حيوتهم والقاء الرعب** بالضم الخوف
فى قلوبهم وايجاد الهزيمة الفرار من العدو **عليهم وامثالها** اى المذكورات
من الامور التى لايقدر عليها الا الله جل جلاله وهذا هو التكليف بخلق
الافعال الذى هو من المحال فتقدس وتنزه عنه ذو الجلال والجمال **الاصل فى الاشياء**
التى لم يوجد فيها دليل من الامر والنهى يدل على احد الجانبين **الاباحة** وهو مذهب
اكثر الفقهاء الحنفية وجماعة من الشافعية ونسبه بعض المتاخرين الى الجمهور وذهب
الجمهور الى انه لا يعلم حكم الشئ الا بدليل يخصه او يخص نوعه فاذا لم يوجد دليل كذلك
فالاصل المنع وذهب الاشعرى وابو بكر الصيرفى وبعض الشافعية الى الوقف بمعنى لا يدرى
هل هنا حكم ام لا وصرح الرازى فى المحصول ان الاصل فى المنافع الاذن وفى المضار المنع
والحق ما فى المتن ويدل عليه قوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِىْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ الاية
واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة وقوله تعالى اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ فهذا يقتضى
حل المنافع باسرها وقوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا واللام يقتضى الاختصاص
بما فيه منفعة وقوله تعالى قُلْ لَّآ اَجِدُ فِىْ مَآ اُوْحِىَ اِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ
يَّكُوْنَ مَيْتَةً الاية تجعل الاباحة اصلا والتحريم مستثنى وقوله وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا
وفى الصحيحين عن سعد بن ابى وقاص عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان اعظم
المسلمين فى المسلمين جرما من سأل عن شئ فحرم من اجل مسئلته واخرج الترمذى

وابن ماجة عن سلمان الفارسی قال سئل رسول الله صلے الله علیه وسلم عن السمن
والجبن والفراء قال الحلال ما احله الله تعالی فی کتابه والحرام ما حرمه فی کتابه
وما سکت عنه فهو مما عفا عنه واستدل المانعون بما هو خارج عن محل النزاع
او مجاب عنه کذا فی بعض کتب هذا الفن حتی یدل الدلیل الشرعی من
الادلة الاربعة علی احد الجانبین من الافتراض ومن دونه الی الاباحة ومن
التحریم ومن دونه ولما فرغ مما اراد ایراده من المبادی الکلامیة عنده شرع الآن فی المقاصد
وهی مباحث اربعة الاول مبحث الکتاب قدمه لانه الاصل من سائر الاصول لابتنائها
علیه بل کما فی بعض حواشی التلویح ان هذه الاصول الاربعة راجعة الی کلام النفس لله تعالی
فانه هو الحاکم حقیقة وهذه الدلائل کواشف عنه الکتاب وهو فی اللغة اسم للمکتوب
غلب فی عرف الشرع علی کتاب الله تعالی المثبت فی المصاحف کما غلب فی عرف اهل العربیة علی
کتاب سیبویه والقرآن فی اللغة مصدر بمعنی القراءة غلب فی العرف العام علی المجموع
المعین من کلام الله تعالی المقروء علی السنة العباد وهو فی هذا المعنی اشهر من لفظ
الکتاب واظهر فلذا جعل تفسیرا له حیث قیل الکتاب هو القرآن المنزل علی الرسول المکتوب
فی المصاحف المنقول الینا نقلا متواترا بلا شبهة وتمام الکلام فی التلویح بجمیع اجزائه
علی قراءته السبعة المنسوبة الی الائمة السبعة المشهورین من بین القراء الرواة
فی الآفاق احدها نافع واخذ عن سبعین من التابعین منهم ابو جعفر وثانیها
ابن کثیر واخذ من عبد الله ابن السائب الصحابی وثالثها ابو عمرو واخذ
عن التابعین ورابعها ابن عامر واخذ عن ابی الدرداء واصحاب عثمان وخامسها
عاصم واخذ عن التابعین وسادسها حمزة واخذ عن عاصم والاعمش والسبیعی
ومنصور بن المعتمر وغیرهم وسابعها الکسائی واخذ عن حمزة وابی بکر بن عیاش وتمام
الکلام فی الاتقان للسیوطی متواتر وهو ما نقله جمع لا یمکن تواطؤهم علی الکذب علی
مثلهم الی منتهاه وعلیه الجمهور من المسلمین وقیل هذه القراءة مشهورة ولا یعبأ
بهذا القائل ولا یعتد به ثم المحققون من المسلمین علی ان القراءات الثلثة المنسوبة الی
الثلثة یعقوب وابن جعفر وخلف ایضا متواترة وحکمها حکم السبعة صرح به محیی السنة
فی معالمه بل نقل عن البغوی دعوی الاتفاق وقیل التواتر مختص بالسبع لا غیر وفی الاتقان

قال ولذا القول بان القراءات الثلث غير متواترة في غاية السقوط ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين وقد سمعت ابی يشتد النكير على بعض القضاة حين منع عن القراءة بها ونص على ان تلك السبع وهذه الثلث كلها متواترة معلومة من الدين ضرورة انها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومحل الخلاف ما هو من جوهر اللفظ كملك ومالك في مالك يوم الدين في قراءة عاصم والكسائی ويعقوب وخلف وملك لغيرهم وفي المدارك ان الامام رح كان يقرء ملك يوم الدين دون ما هو من قبيل الهيات كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها فان تواترها غير واجب كذا قال ابن الحاجب والحق ان اصل المد والامالة متواتر ولكن التقدير غير متواتر للاختلاف في كيفيته كذا قال الزركشی قال واما انواع تخفيف الهمزة فكلها متواترة وقال ابن الجزري لا نعلم من تقدم ابن الحاجب ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله ائمة الاصول كالقاضي ابی بكر وغيره وهو الصواب لانه اذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئة ادائه لان اللفظ لا يقوم الا به ولا يصح الا بوجوده ثم هذا المدعى ضروری لا يحتاج فيه الى الدليل ومن كان في ريب فعليه بملاحظة القرون فان النقلة للقراءة السبعة بل العشرة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الآن في كل وقت كان عددهم ازيد من عدد البطحاء كذا في شرح المسلم واقتصر المص على تواتر السبعة لكونها سالمة عن المقالة المعتدة بخلاف الثلثة الباقية فان في تواترها خلافا وان كان خلاف الحق تنبيه لاختلاف القراءات وتنوعها فوائد منها التهوين والتسهيل على الامة ومنها اظهار فضلها وشرفها على سائر الامم لان كتبهم على وجه واحد ومنها اعظام اجرها من حيث انهم يفرغون جهدهم في تحقيق ذلك وضبط لفظة لفظة حتى مقادير المدات وتفاوت الامالات ثم في تتبع معاني ذلك واستنباط الاحكام من كل لفظ وامعانهم الكشف عن التوجيه والتعليل والترجيح ومنها اظهار سر الله تعالى في كتابه وصيانته عن التبديل والاختلاف مع كونه على هذه الاوجه الكثيرة ومنها المبالغة في اعجازه بايجازه اذ تنوع القراءات بمنزلة الآيات ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدة لم يخف ما كان فيه من التطويل ولهذا كان قوله وارجلكم منزلا لغسل الرجل والمسح على الخف واللفظ واحد لكن باختلاف اعرابه وتمامه في الاتقان القراءة الغير المتواترة

وهي اقسام الاول المشهور وهو ما صح سنده ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية و الرسم واشتهر عند القراء فلم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ ويقرء به ومثاله ما اختلف الطرق في نقله عن السبعة فرواه بعض الرواة عنهم دون بعض ومن اشهر ما صنف في ذلك التيسير للداني وقصيدة الشاطبي واوعية النشر في القراءات العشر وتقريب النشر كلاهما لابن الجزري الثاني الآحاد وهو ما صح سنده وخالف الرسم او العربية او لم يشتهر الاشتهار المذكور ولا يقرء به وقد عقد الترمذي في جامعه و الحاكم في مستدركه لذلك بابا اخرجا فيه شيئا كثيرا صحيح الاسناد من ذلك ما اخرجه الحاكم من طريق عاصم الجحدري عن ابي بكرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قرء مُتَّكِئِيْنَ عَلٰى رَفَارِفَ خُضْرٍ وَعَبَاقِرِيَ حِسَانٍ واخرج من حديث ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم فلا تعلم نفسٌ مَا اُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّاتِ اَعْيُنٍ واخرج ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم قرء لَقَدْ جَاءَكُمْ رسول من اَنْفَسِكُمْ بفتح الفاء واخرج عن عايشة انه صلى الله عليه وسلم قرء فَرُوْحٌ وَرَيْحَانٌ يعني بضم الراء الثالث الشاذ وهو ما لم يصح سنده وفيه كتب مؤلفة من ذلك قراءة مَلَكَ يوم الدين بصيغة الماضي ونصب اليوم اياك يُعبد بيناء للمفعول الرابع الموضوع كقراءة الخزاعي الخامس المدرج وهو ما زيد في القراءة على وجه التفسير كقراءة سعد بن ابي وقاص وَلَهُ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ مِنْ اُمٍّ اخرجه سعيد بن منصور وقراءة ابن عباس لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِيْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ اخرجه البخاري وقراءة ابن الزبير وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسْتَعِيْنُوْنَ بِاللهِ عَلٰى مَا اَصَابَهُمْ قال عمرو فما ادري اكانت قراءته ام فسّر به اخرجه سعيد بن منصور واخرجه ابن الانباري وجزم بانه تفسير واخرج عن الحسن انه كان يقرء وَاِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا الورد الدخول قال ابن الانباري قوله الورد الدخول تفسير من الحسن وربما كانوا يدخلون التفسير في القراءة ايضاحا وبيانا لانهم محققون لما تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم قرآنا فهم آمنون من الالتباس وربما كان بعضهم يكتبه معه واما من يقول ان بعض الصحابة رض كان يجيز القراءة بالمعنى فقد كذب كذا قال السيوطي في الاتقان ناقلا عن ابن الجزري في حكم الاحاديث في انها حجة ظنية توجب العمل دون العلم والمراد منها ما عدى المتواتر

فانه يوجب علما ضروريا كالعيان على ما فى المنار وغيره لان فى وجود السنة المتواترة اختلافا قيل لم يوجب منها شئ وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة للمدعى واليمين على من انكر **فتثبت الاحكام بها** كما مر من غسل الرجل ومسح الخف من قراءتى ارجلكم وهذا مذهب ابى حنيفة خلافا للشافعى على ما حكى امام الحرمين وجزم به ابن الحاجب فعلى هذا ما اوجب التتابع فى صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات وذكر الرافعى من كبار اصحابه والقاضى ابو الطيب ان مذهبه العمل به كخبر الواحد وصححه السبكى فى جمع الجوامع وشرح المختصر وقد احتج بعض اصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رض كما سياتى مع انها من الشواذ كذا فى الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج اصحابنا بقراءة متتابعا لادعائهم النسخ وللحنفية انه مسموع من النبى صلى الله عليه وسلم لانه رض عدل وكلما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وسلم فهو حجة اذ لا ينطق عن الهوى واما الظنية فلانه يعد من الاحاد وتقريره انه اما قرآن او خبر لان نقل العدل لا سيما مقطوع العدالة كالبدريين واصحاب بيعة الرضوان لا يكون من اختراع بل سماع فهو اما قرآن قد نسخ تلاوته او خبر وقع تفسيرا فهو قرآن او خبر وكل منهما يجب العمل به كذا فى شرح المسلم **وكذا يقع تفسير المجمل** بها كقراءة عايشة وحفصة رضى الله عنها والصلوة صلوة العصر **وتخصيص العام** كقراءة يطهرن بالتشديد مخصصة لمعنى قراءة التخفيف لانه يعم الوضوء والغسل والتشديد يخصصه بالغسل **وتقييد المطلق** نحو قراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما فى فاقطعوا ايديهما **ولا يجوز التلاوة بها** اى بهذه القراءات الغير المتواترة على انها قرآن فى الصلوة اوغيرها وتفسد الصلوة بها على قول شمس الائمة فيما اذا اقتصر عليها فيكون الفساد لتركه القراءة بالمتواتر لا للقراءة بالشاذ كذا فى رد المحتار وفى الدر المختار قرء بالفارسية او التورية او الانجيل ان قصة تفسد وان ذكرا لا والحق فى البحر الشاذ لكن فى النهر الاوجه انه لا يفسد ولا يجزئ كالتهجى انتهى وفيه ايضا القرآن الذى تجوز به الصلوة بالاتفاق هو المضبوط فى مصاحف الائمة التى بعث بها عثمان رض الى الامصار وهو الذى اجمع عليه الائمة العشرة وهذا هو المتواتر جملة وتفصيلا فما فوق السبعة الى العشرة غير شاذ وانما الشاذ ما وراء العشرة وهو الصحيح **مسئلة** البسملة من القرآن

آية واحدة فتقرء في الختم مرة. فمن نذر ان يختم القرآن تجب قراءة البسملة مرة واحدة ولا تخلص الذمة بدون قراءتها وان قرء القرآن دونها وعلى هذا ينبغي ان يقرءها في التراويح بالجهر مرة ولا تتادى سنة الختم دونها وتمامها في المسلم وشرحه **نسخ الكتاب بالكتاب** مبتدأ خبره جائز وهو لغة الازالة كنسخت الشمس الظل والريح اثار القدم والنقل كنسخت الكتاب ومنه مناسخة المواريث وتناسخ الارواح واصطلاحا رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فيخرج المباح بحكم الاصل والرفع بالنوم والغفلة ونحو صل الى آخر الشهر وفي العضد ومثل النوم والغفلة الموت والجنون واعترض عليه بان الرفع بالنوم والغفلة بدليل شرعي نحو رفع القلم عن ثلثة واجيب بانه بالعقل ولكن النقل ايد حكم العقل ثم التقييد بقيد متاخر لاحاجة اليه للاخراج بل لزيادة البيان اذ ذكر الغاية نحو صل الى كذا ليس برفع بل دفع كسائر انواع التخصيص ولا يرد نسخ التلاوة فقط لانه راجع الى احكامها من جواز الصلوة بها وعدم مس المحدث والحائض والجنب وكون التلاوة سببا لاجر عظيم الى غير ذلك واورد الحكم قديم فلا يتصور رفعه لان ماثبت قدمه امتنع عدمه والجواب ليس المراد بالرفع الخطاب القديم بل المراد رفع التعلق بمعنى لولا الرفع لبقي واستمر كذا في المسلم والمغتنم ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقراءتها او بالحكم المستفاد منها اوبهما جميعا والنسخ جائز بالنص كيف لا وتنزيل الآيات التي عليها يدور فلك الاحكام الشرعية انما هو بحسب ما يقتضيه من الحكم والمصالح وذلك يختلف باختلاف الاحوال ويتبدل حسب تبدل الاشخاص والاعصار كاحوال المعاش فرب حكم تقتضيه الحكمة في حال تقتضي في حال اخرى نقيضه فلو لم يجز النسخ لاختل ما بين الحكمة والاحكام من النظام كذا في التفسير المسمى بارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم ثم نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ آيات العفو والصفح بآيات القتال **والسنة** متواترة او مشهورة او احادا فنسخ الكتاب بالسنة المتواترة مذهب الجمهور ومنهم ابو حنيفة وعامة المتكلمين وظاهر متون الاصول الحنفية كالمنار والتوضيح والحسامي والمسلم والمغتنم وغيرهم ان نسخ الكتاب بالسنة على الاطلاق مذهبهم حيث لم يقيدوا السنة في هذه المسئلة بالمتواترة او المشهورة واما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بالآحاد فقد وقع الخلاف في ذلك في الجواز

قوله تجب قراءتها مرة واحدة

والوقوع اما الجواز عقلا فقال به الاكثرون واما الوقوع فذهب الجمهور الى انه
غير واقع وذهب جماعة من اهل الظاهر الى وقوعه وهو رواية عن احمد وهو الحق
ومما استدل به المجوزون ان الكتاب لا يزيد على السنة الا بالنظم واما الحكم فحكم
كل منهما حكم الله تعالى فلا يستحيل ان يرفع احدهما الآخر وكذا لا يستحيل ان يبين
احدهما الآخر وانكار هذا مكابرة وذهب الشافعي الى انه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة
وان كانت متواترة وبه جزم الصيرفي والخفاف وقد استنكر جماعة من اهل العلم
ماذهب اليه الشافعي من المنع قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على اقدارهم وقال
عبد الجبار هذا الرجل كبير ولكن الحق اكبر منه ولم نعلم احدا منع من جواز نسخ الكتاب
بالخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر ومما استدل به المانعون اولا ما ننسخ من
آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير ولا مثل ولا الآتي بها
هو الله تعالى واجيب ربما يكون الحكم الثابت بالسنة خير للمكلف او مساويا للثابت
بالكتاب والله هو الآتي بالسنة حقيقة فكل من عنده تعالى وما ينطق عن الهوى وثانيا
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي قلنا السنة من
الوحي لا من تلقاء نفسه فان قيل دل الحديث الذي رواه الدارقطني عن جابر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلامي لا ينسخ كلام الله وكلام الله ينسخ
بعضه بعضا على عدم جواز نسخ السنة الآية دلالة صريحة قلنا معنى كلامي اي ما اقوله
اجتهادا ورأيا والمراد تنسخ تلاوة الكتاب او يكون هذا الحديث منسوخا بما اخرجه
ايضا عن ابن عمر رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان احاديثنا ينسخ بعضها
بعضا كنسخ القرآن على معنى نسخ الاحاديث القرآن باضافة المصدر الى المفعول ذكره في اللمعات
شرح المشكوة وله امثلة احتج بها المثبتون على جوازه منها قوله تعالى الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ومنها قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة الى غير ذلك لكن على كل واحد منها اعتراضات
ومنوع مذكورة في التوضيح والتلويح وغيرهما **والاجماع** جواز النسخ بالاجماع مطلقا سواء
كان المنسوخ كتابا او سنة وقد ذكرهما المص رضي الله عنه او اجماعا ولم يذكره بل انكره

كما سيأتي مذهب بعض المشائخ من الحنفية منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة وتمسكوا بما روي ان عثمان رض لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال له ابن عباس رض كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على نسخ حكم القرآن بالاجماع واجيب بمنع النسخ لتوقفه على ثبوت المفهوم وان الاخوين ليسا باخوة ولا قطع بهما ولو سلم فالاجماع دليل نص ناسخ والا كان خطأ وبان المؤلفة قلوبهم سقط من الصدقات سهمهم باجماع الصحابة رض في زمن ابي بكر رض وفيه ان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته ورده في التقرير بانه لا ينفي النسخ لانه انتهاء ايضا ويمكن دفعه بما في المسلم انه انتهاء جلي معلوم قبل وجود ما يتوهم ناسخا الان الحكم كان موقتا وبان الاجماع حجة من حجج الشرع كالكتاب والسنة فيجوز النسخ به كالنصوص الا يرى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالمشهور جائز حيث جازت به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ فبالاجماع اولى كذا في التحقيق والمغتنم وفي حصول المامول لبعض افاضل العصر وقال بعض الحنابلة يجوز النسخ بالاجماع لكن لا بنفسه بل بسنده وممن جوزه الحافظ البغدادي في كتاب الفقيه والمتفقه ومثله بحديث الوادي الذي في الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فما ايقظهم الا حر الشمس وقال في آخره فاذا سهى احدكم عن صلوة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت قال فاعادة الصلوة المنسية بعد قضاءها حال الذكر وفي الوقت منسوخ باجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب انتهى ومذهب جمهور العلماء انه لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء في شئ ولا مجال للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى ثم ان النسخ به حال حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم لا اتفاق على ان لا نسخ بعده وفي حينه صلى الله عليه وسلم ما كان الاجماع بدون رايه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فالنسخ بالاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الائمة كذا في التحقيق وفي المغتنم الاجماع اما عن نص فهو الناسخ والاجماع كاشف واما عن غيره فالمنسوخ اما قطعي فيمتنع الاجماع على خلافه او ظني فلا يبقى دليلا لزوال الشرط العمل به وهو افادته الظن بالقاطع كذا في المختصر وفيه اولا ان كون النص هو الناسخ يستلزم كون

هو الحجة فيبطل حجية الاجماع وثانيا ان النص قد لا يكون معلوم التاخر بخلاف الاجماع
وثالثا ما في التحرير ان قطعية المنسوخ لا يوجب خطأ الاجماع القطعي لجواز انتساخ
القطعي بالقطعي ورابعا ما فيه ان طرؤ الاجماع على الظني لا يوجب ظهور خطائه بل
ربما اوجب انتساخه وخامسا لو تم لدل على امتناع نسخ الاحاد بالمتواتر وتمامه
فيه جائز اما من الجواز الشرعي فيستلزم الوقوع في الشرع فلا بد من امثلة كل من
الانواع واما من الجواز العقلي وهو الامكان الخاص فلا يستلزم الوقوع فيه **لا يجوز**
بالقياس عدم جواز النسخ به ايضا مذهب الجمهور لان المظنون من القياس لا يكون
ناسخا لان ما قبله ان كان قطعيا فظاهر وان كان ظنيا فالقياس اما راجح عليه او
مساو واياما كان فقد تبين زوال الشرط العمل بالظني وهو عدم ظهور المعارض كذا في
المغتنم وفي التحقيق تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رض على اجماعهم بترك الراي بالكتاب
والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان
نقضي فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي لو كان الدين
بالراي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه انتهى ونقل عن ابي العباس ابن شريح من اصحاب الشافعي
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص اذ التخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان
وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه يجوزه بقياس مستخرج من الاصول ويقول القياس
المستخرج من الكتاب يجوز نسخه به ومن السنة يجوز نسخها به لان هذا في الحقيقة نسخ
الكتاب به والسنة بها واجيب عن الاول بالمنع اذ لا مجال للراي في درك الانتهاء ولان
التخصيص جمع بين الدليلين بخلاف النسخ وبالنقض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فان
الثلثة يخصص بها ولا تنسخ كذا في العضدي وفي شرح الشرح لعينيا اتفاقا بيننا وبينهم
وان نازع بعضهم بالاجماع وخبر الواحد وعن الثاني ان الوصف الذي به يرد الفرع الى
الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص
حتى لو كان مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص كذا في التحقيق
والمغتنم **وكذا** اي مثل النسخ المذكور في الجواز **نسخ السنة بالكتاب** عند الجمهور
ومنهم محققوا الشافعية خلافا للشافعي في احد قوليه كما في المختصر بل في اصحهما كما

كما فى التحرير واستدل الجمهور بان التوجه الى بيت المقدس ليس فى القرآن فكان بالسنة ونسخ باية التحويل فول وجهك شطر المسجد الحرام وكذا حرمة المباشرة فى ليالى رمضان نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وصوم عاشوراء نسخ برمضان وتمسك المانعون اولا بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم الاية بين ان الرسول صلى الله عليه وسلم مبين للاحكام بالقرآن فلا يكون رافعا لان الرفع ليس ببيان واجيب بان البيان اريد به التبليغ لانه اظهار ولو سلم فالنسخ بيان لانتهاء الحكم ولو سلم فلا ينافى كونه ناسخا ايضا وثانيا فيه التنفير للناس اذ يزعمون ان الله لم يرض بحكمه قلنا اذا علم انه مبلغ فقط فلا نفرة لان ما جرى على لسانه الشريف صلى الله عليه وسلم حكم الله تعالى كذا فى المغتنم **والسنة** ان كانت السنة الناسخة مثل السنة المنسوخة تواترا واحادا ففيه الاتفاق وكذا ان كانت الثانية متواترة فبالاولى ان تكون ناسخة وان كانت دون الاولى بان كانت احادا والاولى متواترة ففيه خلاف منعه الجمهور لان المتواتر قاطع والآحاد مظنون والقاطع لا يقاومه المظنون وقيل عليه المتواتر وان كان قطعيا حدوثا ظنى بقاء كالامر لا يقتضى الدوام والبقاء والنسخ انما هو باعتبار الدوام لان الناسخ يزيل دوامه فما لزم الا ارتفاع المظنون بمثله وجوابه ان المتواتر قطعى حدوثا ظنى بقاء والاحاد ظنى حدوثا شكى بقاء فلا مساواة فلا تعارض فلا يصلح ناسخا وان حكم المتواتر مقطوع الى ظهور ما يعارضه ويرفعه والاحاد ليس بصحيح للمعارضة لا يرفع بقاء المقطوع وجوزه شرذمة لان اهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وسلم الا ان القبلة قد تحولت فتحولوا الى الكعبة وتركوا التوجه الى بيت المقدس وكان متواترا ولم ينكره صلى الله عليه وسلم ولانه صلى الله عليه وسلم يبعث الآحاد فى الاحكام مبتدأة كانت او ناسخة فلم النسخ بخبر الواحد وفى كل واحد من الوجهين ان الآحاد قد تقترن بما يفيد القطع من القرائن المحفوفة وعدم انتساخ المقطوع بالخبر الغير المحفوف وفى الثانى خاصة ان بعث الآحاد فيما اذا كان المنسوخ متواترا ممنوع كذا فى المسلم وشرحه والمغتنم **والاجماع** وقد مر تفصيل النسخ بالاجماع سواء كان للسنة او غيرها فتذكر **والاجماع لا يكون منسوخا** لانه اما بنص قاطع فيلزم خطاء الاجماع لكونه فى مقابلة النص مع تاخره عنه اذ لا اجماع الا بعده

صلے اللہ علیہ وسلم واما باجماع آخر قاطع فیلزم خطأ احدهما واما بظنی فیلزم مثل ذلك مع تقديم المظنون على القاطع وهو قلب المعقول كذا في المختصر وفي التحرير ليس بشئ اذ نسخ الاجماع بالاجماع لا يوجب خطأ الاول والا لامتنع نسخ الناسخ مطلقا فالوجه ما للحنفية لا مدخل للآراء في معرفة انتهاء الحكم في علمه تعالى وفي المسلم وفيه نظر اذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى بوفاته صلے اللہ علیہ وسلم لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده فلا يستبعد ظهور مدة انتهاء حكمه للمجتهدين الراسخين بتبدل المصلحة فيجوز الاجماع على خلاف ما اجمع عليه سابقا الا ان يكون اجماع الصحابة فانه اقوى لا ينسخ باجماع من بعدهم وبه صرح فخر الاسلام اقول ان كان مستند الاول خبرا فلا يلزم تبدل حكمه بتبدل المصلحة لجواز ان يكون تعبدا وان كان قياسا فتبدل حكمه لتبدل المصلحة المنوطة بعلته ليس نسخا كسقوط سهم المؤلفة قلوبهم لزوال الحاجة الى تاليفهم واذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق كون القياس غير ناسخ قد عرفوا ما وجه كونه غير منسوخ فلانه لا بد للنسخ ان يكون الدليلان بحيث لو فرض اتحاد زمانهما لكانا وثبتا والقياس يضمحل عند معارضة الدليل فلا يصلح منسوخا من دليل ولا ناسخا له ايضا وتمامه في شرح المسلم ولما انجر كلامه في نسخ الكتاب الى النسخ في غيره ايضا اراد ان يفصل النسخ المطلق بعض التفصيل فقال النسخ ضروري اى منسوب الى الضرورة بحيث يصار اليه وقت الضرورة والفاقة الى دفع التعارض فلا يصار اليه الا بالرواية عن الشارع صلے اللہ علیہ وسلم اما بنصه صلے اللہ علیہ وسلم كان يقول هذا ناسخ لهذا او التزاما كقوله صلے اللہ علیہ وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم وفي الانوار القدسية للشعراني لا ينبغي المبادرة الى القول بالنسخ عند التعارض بالرای من غیر تصریح بنسخه من الرسول صلے اللہ علیہ وسلم لانه ربما يكون دليلا لمذهب احد من الائمة المجتهدين فيقع العبد في قلة الادب مع الائمة رضي الله عنهم انتهى ومما يعرف به النسخ التصريح في اللفظ بما يدل عليه لقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم

صَدَقَةً او يصار الى النسخ بان لا يمكن قطع التعارض بين النصين المتعارضين
بغيره النسخ اى لا وجه لقطع التعارض اصلا من وجوه القطع الآتية سوى النسخ
القول بالنسخ لا يجوز لاحد اصلا في وقت من الاوقات الا في وقت يكون الناسخ
بمثل المنسوخ رواية كان يكون الناسخ والمنسوخ متماثلين من حيث الرواية
كان يكونا مما اخرجهما امير المؤمنين في باب الرواية محمد بن اسمعيل البخاري في صحيحه
مثلا ودخل فيه الناسخ الاقوى بالاولى كان يكون المنسوخ ما رواه غيره من الائمة
الحفاظ والناسخ مما اخرجه فهو اقوى لما تلقاه جمهور الامة له بالقبول ومن شروط
النسخ تاخر زمان الناسخ عن المنسوخ ولولا ذلك لما ساغ ودلالة اى من حيث الدلالة
بان يكونا خاصين مثلا او عامين او نصين الى غيرها واقوى بان يكون الناسخ نصا مثلا
والمنسوخ ظاهرا ونحوهما من الاعلى والادنى اذا تعارض الدليلان من ادلة الشرع
فان امكن التطبيق اى التوفيق بينهما بالتخصيص اى بقصر احد الدليلين
بمحل او كليهما بموضعين مختلفين كتخصيص الحنفية الاحاديث الدالة على جمع الصلوتين
في السفر المعارضة للنصوص الدالة على توقيت الصلوات باوقاتها المعروفة بالجمع
فعلا لا وقتا والتقييد والحمل على المجاز في واحد منهما او كليهما وغير ذلك من
وجوه التطبيق بين الادلة وقد عقد حجة عصره يعسوب الاعلام في كل الايام اجل
المصنفين الشيخ ولي الله الدهلوي في كتابه المسمى بحجة الله البالغة في القسم الاول منه
بابا للجمع بين الاحاديث المختلفة فمما قال فيه وان كانا قولين فان كان احدهما
ظاهرا في معنى ما وقولا في غيره وكان التاويل قريبا حمل على ان احدهما بيان للآخر وان كان
بعيدا لم يحمل عليه الا عند قرينة قوية جدا او نقل التاويل عن صحابي فقيه كقول عبد
الله بن سلام رض في الساعة المرجوة انها قبيل الغروب فاورد ابو هريرة انها ليست وقت
صلوة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يسأل الله فيها مسلم قائم يصلي فقال عبد الله
بن سلام المنتظر الى الصلوة كانه في الصلوة فهذا تاويل بعيد لا يقبل مثله لولا ذهاب
الصحابي الفقيه اليه وضابطة البعيد انه ان عرض على العقول السليمة بدون القرينة
او تجشم الجدل لم يحتمل واذا كان مخالفا لايماء ظاهر او مفهوم واضح او مورد نص
لم يجز اصلا فمن القريب قصر عام جرت العادة باستعمال بعض افراده فقط في نظير

ذلك الحكم على ذلك البعض وعام استعمل في موضع جرت العادة بالتسامح فيه لا
والذم وعام سيق شيئ وضع لان حكم بعد افادة اصل الحكم فيجعل في قوة القضية
المهملة كقوله ما سقته اسماء ففيه العشر وقوله ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة ومنه تنزيل كل واحد على صورة ان شهد المناط والمناسب الى آخر ما ذكر
فليطالع فيهما جزاء الشرط اى فالعمل تلك الخصلة الحسنة المذكورة والا
اى وان لم يمكن التوفيق بينهما بوجه من وجوهه اى ذا لم يكن للجمع والتاويل
مساغ بحقق التعارض فان ظهر ترجيح لاحدهما اما بان كان احدهما اقوى
رواية يعني في السند من كثرة الرواة وفقه الراوي وقوة الاتصال و تصريح صيغة
الرفع وكون الراوي صاحب المعاملة بان يكون هو المستفتي او المخاطب او المباشر
او اقوى دلالة يعني في المتن من التاكيد والتصريح او يعني في الحكم وعلته من كونه
مناسبا بالاحكام الشرعية وكونها علة شديدة المناسبة عرف تاثيرها او من خارج
من كونه متمسك اهل العلم فهو اى هذا الاقوى المعول به هو اسم مفعول من
عال يعول كقول من قال يقول ويحتمل ان يكون كذلك من التعويل وعلى كل تقدير الترمعنى
الذي يعتمد عليه المعتمد المعمول به يعني اخذ بهذا الراجح والدليل الآخر الذي لم يكن
اقوى من قبيل النصوص المتشابهات حكمه انه يفوض علمه اى العلم الواقع به
الى العليم الخبير وهو الله الواحد القهار على ما هو الاصل المختار من مذهب السلف
الاختيار على ما مر تقتنن في التذكار وان كانا اى الدليلان متساويين فيهما
اى في الرواية والدراية فان علم التاريخ بخو ان يكون معلوما ان ذلك كان
في غزوة بدر او ثانيه الهجرة وهذه في غزوة احد او ثالثها فالمتاخر منهما ناسخ
الجزاء مع الشرط جزاء الشرط الاول والا اى ان لم يعلم التاريخ بان لم يكن منضبطا
فهما من قبيل المتشابهات فيصار الى غيرهما من الادلة لان المتشابه مما
يفوض علمه الى العليم ويصار الى المحكم ولم يعمل والا تساقطا كما هو المصرح من غيره
في التعارض المصرح لكونه ناشيا عن سوء الادب وان لم يرد قائله وفي الجملة وهذه
صورة مفروضة لا تكاد توجد انتهى وقال الآمدي ان علم افتراقهما مع تعذر الجمع بينهما
فعندنا ان ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقديره وقوعه فالواجب اما التوقف

عن العمل باحدهما والتخيير بينهما ان امكن مسئلة قول الصحابيؓ هذا ناسخ مقبول
يعرف به النسخ عند الحنفية لا الشافعية اذ قد يكون تعين الناسخ عن اجتهاده
فلا يكون حجته على الغير ولكن اذا تعارض متواتران فقال هذا ناسخ احتمل الرد
لرجوعه الى نسخ المتواتر بالاحاد رواية وهي رواية انه ناسخ والقبول من جهته
انه نسخ بالمتواتر والاحاد دليله وما لا يقبل ابتداءً واصالةً فقد يقبل مآلاً وتبعاً
كشاهدي احصانٍ فانهما لا يقبلان ابتداء ويقبلان لترتب الرجم وكما في شهادة
القابلة فانها لا تقبل ابتداء لكن تقبل في اثبات الولادة ثم يترتب عليها النسب فكذا
ههنا يقبل قول الواحد لا ثبات النسخ وتمامه في شرح المسلم والمختتم لا تعارض
اي حقيقة وانما قيدنا به لانه يتصور تعارض الكتاب والآحاد من الصحيح والحسن و
الضعيف صورة كما سيجيئ في بحث السنة وان لم يقع بل بين الكتاب والسنة المتواترة
بين الكتاب والسنة الغير المشهورة وهي الاحاد لان شرطه تساوي المتعارضين
وخبر الواحد لكونه ظنيا ادنى من الكتاب لانه قطعي وتوصيف السنة بعدم الاشتهار
مشير الى ان بين الكتاب والسنة المشهورة تعارض وسيصرح به ايضا في بحث السنة
فحينئذ ان اراد بالمشهورة المعنى المشهور المقابل بالتواتر فلا يشمل كلامه
المتواتر مع انه يتصور تعارضه مع الكتاب تصورا صحيحا على شرطه وهو التساوي
بالاولى فثبوت تعارضه ههنا بالوجه الاولى بطريق دلالة كلامه وان اراد ما يتم
المتواتر على طريقة عموم المجاز لقرب المشهور الى المتواتر ولهذا جعله الشيخ ابو بكر الجصاص
ومن تبعه كابي منصور البغدادي وابن فورك قسما من المتواتر فثبوت هذا التعارض
بعبارته هذا ما سنح لي هذا الآن والعلم عند الله السبحان وكذا لا تعارض بينه
وبين القياس لكونه ادنى منه بمراتب لانه ادنى من خبر الواحد الذي هو ادنى
من الكتاب لا يجوز صرف الكتاب عن ظاهره اي المعنى المتبادر الذي يعرفه
من يعرف محاورات العرب فيما بينهم بل هذا الحكم في صرف الحديث عن ظاهره ايضا
لان ظواهر النصوص لها حكم حقيقة الكلام فلا تترك الا بدليل آخر اقوى من المتروك
وذلك الترك حرام اتفق الامة على حرمته من قرن الصحابة الى طبقة اهل التصانيف
وليس المراد من الظاهر ما هو قسيم للنص والمفسر والمحكم بل ما هو شامل لهذه الاقسام باسرها

هو الواضح اللائح لمن يعلم كلام العرب **بمجرد القياس** اى بمحضه اشارة الى ان الصرف ان كان بالكتاب مع القياس فجائز **وان كان القياس** صحيحا وسيجيء بيانا ان القياس قد يكون فاسدا وقد يكون باطلا وقد يكون لغوا وساقطا فكلمة ان هنا للتاكيد لانها تجيء فى مقام التاكيد بعد واو الحال لمجرد الوصل والربط دون الشرط نحو زيد وان كثر ماله بخيل ثم بين اقسام الصارف عن الظاهر بقوله **لايجوز** صرف الكتاب عن ظاهره صرفا **تخصيصا** بان يقصر بعض الافراد بالقياس **ولا تقييدا** بان يقيد المطلق من الكتاب به **ولا حملا على المجاز الغير المتعارف** يشير الى ان الحمل على المجاز المتعارف ليس صرفا عن الظاهر **القياس يرجح احد الجانبين** من الدليلين المتعارضين **على الجانب الآخر اذا تعارضا الجانبان** ولما فرغ مما ظنه ضروريا من الكتاب شرع بما ظنه كذلك من السنة واخرها عنه وضعا لتاخرها عنه طبعا وقد تقدم تقدمها على الاصلين الباقيين فقال هذا **مبحث السنة** هى لغة الطريقة والعادة واصطلاحا فى العبادات النافلة وفى الادلة والمراد ههنا ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث اوفعل وتقرير كذا فى العضدي والتلويح واعترض عليه فى المسلم بان القراءة الشاذة ليست بقرآن ولا خبر عند الشافعية ولذا لم تكن حجة ولو كانت قرآنا او خبرا كانت حجة لكونهما حجتان اتفاقا فترد نقضا عليهم فصدق التعريف عليها فلا يكون مانعا واما اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية فلا يخفى وهنه انتهى فالحق فى الجواب من قبلهم انها ليست عندهم ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقل خبرا ولابد منه وانما نقل قرآنا وخطأ بيقين فلا اشكال واما على ما هو التحقيق عند اصحابنا ان دعوى الصحابي العادل انه قرآن لايصح الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخطأ بيقين انما هو فى بقائها قرآنا لا فى السماع فالقراءة الشاذة قرآن منسوخ التلاوة فليس بخبر فخرج بقوله غير القرآن فافهم فانه للتلقي بالقبول كذا فى شرحه لبحر العلوم **السنة** باعتبار النقل والوصول الينا قسمان احدها **متواترة** فى اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من الوتر وفى الاصطلاح خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم والله

الحاصل بالمتواتر ضروري عند الجمهور ونظري عند الكعبي وابو الحسين البصري وقسم
ثالث ليس اوليا ولا كسبيا عند الغزالي وقال الآمدي والمرتضى بالوقف والحق ما قال
الجمهور للقطع بانا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الاشخاص
الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فالمنكر
لحصول العلم الضروري به كالمنكر لحصوله بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق
صاحبها المكالمة والادلة في المبسوطات ولم يخالف احد من العقلاء ولا من اهل الاسلام
في ان الخبر المتواتر يفيد العلم وخلاف السمنية والبراهمة في ذلك باطل لا يستحق الجواب
عليه ثم لافادة المتواتر العلم الضروري شروط منها ان يكونوا عالمين قاطعين
بما اخبروا به غير مجازفين ومنها ان يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة او سماع
ومنها ان يبلغ عددهم الى مبلغ يمتنع في العادة تواطئهم على الكذب ولا يقيد ذلك
بعدد معين وهذا قول الجمهور وهو الحق وقال قوم يجب ان يكون عددهم كذا وكذا
من اربعة وخمسة الى ربع عشر مائة وقيل جميع الامة وقيل بحيث لا يحويهم بلد
ولا يحصرهم عدد هذا خلاصة ما في المسلم والمختصر وغيرهما من اسفار الاصول
واصول الحديث فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب كذب المجموع لان المجموع
ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين
عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين
نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري
يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه
تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم
الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة
ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف
والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال
النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية كذا
في التلويح وثانيهما غير متواترة والسنة المتواترة ايضا قسمان لانها اما
متواترة بالتعامل اي بتعامل الناس بها يعني ان عامليها قد بلغوا في الكثرة

حد لا يتصور تواطئهم على كذب هذا العمل والمراد بالسنة الامر الثابت عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم اعم من ان يكون فرضا او واجبا او سنة **كاكثر اصول العبادات**
ولعل المراد باصولها ههنا العبادات المبتدأة المبتنية عليها غيرها الى هذا الآن كاعداد
ركعات الفرائض الخمسة والوتر وصدقة الفطر والاضحية والسنن الرواتب فانها
متواترة بحسب التعامل من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث لا يتصور
تواطؤ عمّا لها على الكذب واحاد بالرواية **وهكذا اصول المعاملات** كالمعاوضات
المالية والمناكحات والمخاصمات ونحوها فانها متواترة كذلك **وكذا اصول الاخلاق**
جمع خلق وهو عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر عنها الافعال بسهولة ويسر
من غير حاجة الى فكر وروية فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الافعال الجميلة المحمودة
عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وان كان الصادر عنها الافعال القبيحة
سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً وانما قلنا انها هيئة راسخة لان من يصدر
منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في
نفسه ثبوت رسوخ وانما اشترطنا الصدور بسهولة لان من تكلف بذل المال والسكون
عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخا والحلم وتمامه في الاحياء في كتاب
رياضة النفس ومثالها الحلم والصبر والتوكل والغضب والشره فانها متواترة ثم تواتر
الاصول المبتدأة يستلزم تواتر الفروع لا محالة لان المتواتر هو الذي يستوي الامر فيه في الكثرة
من ابتدائه الى انتهائه كما في شرح النخبة وانما قال بتواتر اكثرها لان بعضا منها ليس
بمتواتر بل اما مشهور كصلوة الضحى فانه لم يكن متواترا بالتعامل في عهد الصحابة بل نقل التوقف
فيها عن بعضهم كابن مسعود رض وابن عمر رض ثم استفاض واشتهر في القرن الثاني حتى ذهب
جمهور العلماء الى استحباب الضحى واحاد كصلوة الركعتين قبل المغرب فانها من الآحاد في القرون
الثلثة لقلة عامليها وكثرة الاختلاف فيها بين ائمة الحديث حتى قال النووي في شرح مسلم
والصحيح عند المحققين استحبابهما بحديث ابن مغفل وبحديث ابتدارهم السواري بهما
وهو في الصحيحين انتهى وقال الفيروزآبادي في سفر سعادته ان هاتين الركعتين من خصائصه
صلى الله عليه وسلم فيكره فعلهما لغيره انتهى واما مثال غير المتواتر تعاملا من المعاملات بيع
المدبر فانه ليس كذلك فمن جوزه عايشة وطاؤس وعطاء والحسن ومجاهد واحمد

واحمدؒ واسحاق وابو ثور و داؤد و ممن منعه ابو حنیفة و مالکؒ وجمہور العلماء السلف من الحجازیین والشامیین والکوفیین وأما مثاله کذلک من الاخلاق اخذ الضیف من المضیف ماینبغی له حتی اختلفوا وتاولوا الاحادیث الواردة فیه بان هذه الاحادیث متظاهرة علی الامر بالضیافة والاهتمام بها وعظیم موقعها وقد اجمع المسلمون علی الضیافة وانها من متاکدات الاسلام ثم قال الشافعی و مالک وابو حنیفة هی سنة لیست بواجبة وقال اللیث واحمد هی واجبة یوما ولیلة قال احمد هی واجبة یوما ولیلة علی اهل البادیة واهل القری دون اهل المدن وتاول الجمهور هذه الاحادیث واشباهها علی الاستحباب فی مکارم الاخلاق وتاکد حق الضیف کحدیث غسل الجمعة واجب علی کل محتلم ای متاکد الاستحباب وماولها الخطابی وغیره علی المضطر ثم اعلم ان مثل المتواتر الذی سماه المصؒ متواترا بالتعامل المتواتر السکوتی الذی اورده فی المسلم و لمختصر وغیرهما انه اذا اُخبر بحضرة خلق کثیر فلم یکذبوه فان کان مما یحتمل انهم لم یعلموه کخبر غریب لایعلمه الا الافراد اوکان لهم حامل السکوت من خوف اوغیره لم یدل علی صدقه والاول علیه قطعا علی المختار فی المختصر والتحریر لامتناع السکوت فی مثله عادة مع کذبه وکان تواترا سکوتیا وقال السبکی والمختار ماذهب الیه ابن السمعانی من اشتراط تمادی المدة فی ذلک انتهی فهذا احد القسمین او متواترة بالروایة وهو ثانیهما وهی ایضا قسمان لانه اما متواتر بالمعنی فقط ای من غیر ان یکون متواترا باللفظ والتواتر المعنوی فی الاصطلاح هو کثرة الاحاد المتفقة فی معنی ولوکان المعنی التزامیا فهذه الکثرة توجب العلم بالقدر المشترک بین الآحاد ولاحاجة فی ذلک الی الدلیل لان هذا العلم ضروری یعلم تحققه عند الرجوع الی الوجدان ولو وجد منکر لایلتفت الیه و یکذب ببداهة العقل کذا فی المسلم وشرحه وهی ای السنة المتواترة بالمعنی کثیرة ومثال المتواتر بالمعنی علی الاطلاق وقائع حاتم فی عطایاه ووقائع علی فی حروبه ووقائع عمرؓ فی عدله وجلادته فی الدین الی غیر ذلک من اخبار الصحابة والتابعین وغیرهم وکرامات قطب الاولیاء الشیخ عبد القادر الجیلانی فیعلم السخاوة والشجاعة و العدل والولایة والکرامة وغیرها مع ان شیئا من تلک الجزئیات لم یتواتر بخصوصها الا شیئا قلیلا من کرامات القطب الاعظم فانها وجدت متواترة اللفظ ایضا کذا

فی شرح المسلم ومن السنۃ ماقال علی القاری فی تزیین العبارۃ فی تحسین الاشارۃ
وبالجملۃ فہی مذکورۃ فی الصحاح الستۃ وغیرہا مماکاد ان یصیر متواترا بل یجوز ان
یقال انہ متواتر معنی فکیف یجوز للمومن باللہ ورسولہ ان یعدل عن العمل بہ ویاتی
بالتعلیل فی معرض النص الجلیل انتہی ھکذا قیل فی رفع الیدین عند الرکوع والرفع
منہ فہذا احد الصنفین او متواتر متواتر باللفظ ایضا مع تواتر المعنی وعرف
ان تواتر اللفظ یستلزم تواتر المعنی من غیر عکس وہو ثانیہما وھی ای المتواترۃ باللفظ
قلیلۃ جدا بل قیل المتواتر من الحدیث لایوجد ومن طلبہ اعیاہ طلبہ وقال
ابن الصلاح الا ان یدعی فی حدیث من کذب علی متعمدا فلیتبوء مقعدہ من النار
فان رواتہ ازید من مائۃ صحابی وفیہم العشرۃ المبشرۃ وقیل مرادہ انہ لم یوجد
التواتر اللفظی الا فی ذلک الحدیث والا فحدیث المسح علی الخفین رواہ سبعون صحابیا
وقال ابوحنیفۃ ماقلت بالمسح علی الخفین الا انہ جاء مثل ضوء النہار ولخاف
الکفر علی من انکرہ وقیل حدیث انزل القرآن علی سبعۃ احرف متواتر رواہ عشرون
من الصحابۃ وقال ابن الجوزی تتبعت المتواترات فبلغت جملۃ منہا حدیث
الشفاعۃ وحدیث الحساب وحدیث النظر الی وجہ اللہ فی الآخرۃ وحدیث
غسل الرجلین وحدیث عذاب القبر وحدیث المسح علی الخفین وقد جمعہا
السیوطی فی کراسۃ ولکنہ جعل منہا بعض ماہو فی المشہور من المشہورات کذا فی
المسلم والمغتنم وغیرہا وفی شرح النخبۃ ومادعاہ ای ابن الصلاح من العزۃ ممنوع
وکذا مادعاہ غیرہ من العدم لان ذلک نشأ عن قلۃ اطلاع علی کثرۃ الطرق واحوال
الرجال وصفاتہم المقتضیۃ لابعاد العادۃ ان یتواطأ علی الکذب ویحصل منہم اتفاقا
ومن احسن مایقرر بہ کون المتواتر موجودا وجود کثرۃ فی الاحادیث ان الکتب المشہورۃ
المتداولۃ بایدی اہل العلم شرقا وغربا المقطوع عندہم بصحۃ نسبتہا الی مصنفہا اذا
اجتمعت علی اخراج الحدیث وتعددت طرقہ تعددا تحیل العادۃ تواطؤہم علی
الکذب الی آخر الشروط افاد العلم الیقینی بصحۃ نسبتہ الی قائلہ ومثل ذلک فی
الکتب المشہورۃ کثیرۃ انتہی وغیر المتواتر من السنۃ ایضا نوعان لانہ اما
سنۃ مشہورۃ ویسمی مستفیضا ایضا من شہر یشہر شہرا وشہرۃ فاشتہر

اى وضح ومنه شهر سيفه اذا سلّه واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيضٌ
اى منتشر بين الناس وهو اصطلاحا ما كان من الآحاد فى القرن الاول وهو
قرن الصحابة رض ثم انتشر فى القرن الثانى حتى رَوَته جماعة لايتصور تواطؤهم على
الكذب وقيل ما تلقّته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار فى القرن الثانى
والثالث دون القرون اللتى بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت فى هذه
القرون ولا تسمى مشهورة حتى لايجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية
فى الوضوء كذا فى التحقيق وغيره وفى التلويح واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار
الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها فى الكتب
وفى كلامه اى التوضيح اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزّها عن
وصمة الكذب لايفيد علم الطمانية وان دخل بعد ذلك فى حد التواتر كما اشتهر
من الاخبار الكاذبة فى البلاد انتهى ثم فى ذلك ايضا واما حكم المشهور فقد اختلف
فيه فذهب بعض اصحاب الشافعى الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب
ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به اليقين لا بطريق
الاستدلال بل بالضرورة وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم
طمانية لا علم يقين فهو دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت به الزيادة على الكتاب
اللتى تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد و
عامة المتاخرين قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول
من اصحابنا يكفر جاحده وعند الثانى لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده لايكفر
بالاتفاق واليه اشير فى الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف وتمامه فيه فهذا
احد النوعين **او خبر آحاد** وهو ثانيهما جمع احد كافراس جمع فرس وقيل جمع
واحد كاشهاد وشاهد اى خبر رواته آحاد وهو الذى يرويه المخبر الواحد او الاثنان
فصاعدا فلا يخرج عن كونه من اخبار الآحاد بتعدد المخبر بعد ان لم يبلغ درجة التواتر
والاحاد فمن فرق بين الواحد والاثنين فقبل خبر الاثنين دون الواحد كالجبائى
من المعتزلة ومن وافقه متمسكا بان امر الديانات لما كانت اعظم واهم من المعاملات فاولى
باشتراط العدد فيه ومن اشترط الاربعة مستدلا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه

نيد اقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الاربع فقول باطل بتزييف لانه
في التحقيق وغيره من المبسوطات ثم ان خبر الواحد اذا وجد شرائطه وهي اربعة في المخبر الاسلام
والعدالة والعقل الكامل والضبط واربعة في نفس الخبر ان لا يكون مخالفا للكتاب وان
لا يكون مخالفا للسنة وان لا يكون في حادثة تعم بها البلوى وان لا يكون متروك المحاجة به
عند ظهور الاختلاف فهو يوجب العمل لا اليقين ولا الطمانية بل الظن وهو مذهب
جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى جواز العمل به اما عقلا كالجبائي وجماعة
من المتكلمين او سمعا مثل القاشاني وابي داود والروافضة ومذهب اكثر اصحاب
الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهري ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه للنهي عن اتباع الظن بقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على اتباعه في قوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لا محالة ومتمسك العامة الكتاب كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة الآية اوجب الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم طلبا للحذر بقوله تعالى لعلهم يحذرون لان الترجي من الله
تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر والثلثة
فرقة والطائفة منها واحد واثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب
تركه لوجوب الحذر على السامع فاذا وجب بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا
لعدم القائل بالفصل ثم وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كيف وقوله
لعلهم يحذرون اشارة الى وجوب القبول والعمل والسنة كقبوله صلى الله عليه وسلم
خبر سلمان في الهدية والصدقة وخبر ام سليم في الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون
اليه على ايدي الرسل ويقبل قولهم والاهداء لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم
على الكذب وايضا قد استفاض بالتواتر عنه صلى الله عليه وسلم انه بعث الافراد
الى الآفاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن اميرا لتعليم الشرائع
وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية رض بكتابه الى قيصر وهرقل بالروم وحذافة السهمي
بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى النجاشي وعثمان بن ابي العاص الى الطائف

وحاطب بن بلتعة رض الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب الاسدى الى حارث
بن شمر الغسانى بدمشق وولى على الصدقات مالك بن نويرة والزبرقان بن بدر ورثه
بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف
وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم رضى الله عنهم من يطول ذكرهم وبعث هؤلاء ليدعوا
الى دينه وليقيموا الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عدد يبلغون
حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى عدد التواتر معه لم يفِ بذلك جميع اصحابه ولخلت
دار الهجرة عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداءه وفسد النظام والتدبير فذلك وهم
باطل جزمًا فتبين ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه
عذر في المخالفة كذا ذكره الغزالي والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالآحاد وحاجوا بها في
وقائع فاتته الحصر والعد من غير نكير ولا مدافعة فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها
وصحة الاحتجاج بها وجرت على هذا سنة التابعين كعلى بن الحسين ومحمد بن على وسعيد
بن جبير ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب فقهاء الحرمين وفقهاء البصرة
كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير
نكار عنهم من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات
مع انه قد يترتب على خبر الواحد فيها ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
الاخبار بان هذا الشئ او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه
جارية او ببيع هذا الشئ واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها
تكون في اباحة دم واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتى للمستفتى مع انه قد يخبر
ما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الآحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من
امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع وتمام التحقيق في التحقيق ثم هذا التقسيم على
راى الفقهاء والاصوليين واما على راى اهل الحديث فالسنة قسمان متواتر وهو ما
يكون له اسانيد كثيرة بلا حصر عدد معين والعادة احالت تواطؤهم على الكذب في خبر
واحد وهو ما لا يكون كذلك فان كانت له اسانيد محصورة بما فوق الاثنين اى لا
تكون رواته في كل مرتبة في سنده اقل من ثلثة فهو المشهور وان كانت له اسانيد
محصورة بالاثنين اى تكون رواته في مرتبة من المراتب اثنين فهو العزيز وان كانت

وان كانت له اسانيد محصورة بواحد اى يكون راويه فى مرتبة من المراتب وا
فهو الغريب كذا فى النخبة وشرحها وهذا القسم **الثانى** اربعة ا
صحيح وهو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله وسلم عن شذوذ
ونعنى بالمتصل ما لم يكن مقطوعًا باىّ وجه كان وبالعدل ما لم يكن مستورًا
ولا مجروحًا وبالضابط من يكون حافظًا متيقظًا وبالشذوذ ما يرويه الثقة
لرواية الثقات وبالعلة ما فيه اسباب خفية غامضة قادحة فان كانت
الصفات على وجه الكمال والتمام فهو الصحيح لذاته وان كان فيه نوع قـ
ما يجبر ذلك القصور من كثرة الطرق فهو الصحيح لغيره واول من صنف فى الصحيح ا
الامام البخارىّ ثم مسلمٌ وكتاباهما اصح الكتب بعد القرآن واعلى اقسام الصحيح
عليه ثم ما انفرد به البخارى ثم ما انفرد به مسلم ثم ما كان على شرطهما وا
ثم على شرط البخارى ثم على شرط مسلم ثم ما صححه غيرهما من الائمة فهذه سبعة ا
وما حذف سنده فيهما وهو كثير فى تراجم البخارى قليل جدا فى كتاب
منه بصيغة الجزم نحو قَالَ فلان وفَعَلَ وأَمَرَ ورَوَى وذَكَرَ معروفا
وما كان من ذلك مجهولا فليس حكما بصحته ولكن ايراده فى الكتاب الـ
اصله وتمام هذا الحديث فى اصول الحديث وهو الاقسام الاربعة ا
اختلفت كلمات المحدثين فى تعريفه لكن اجمع الحدود واضبطها ما قيل ا
مَن قرب من درجة الثقة او مُرسل ثقة وروى كلاهما من غير وجه وسلم عن شذ
وعلةٍ واريد بالمسند ما اتصل اسناده الى منتهاه وبالثقة من جمع بين العد
الضبط والتنكير فى ثقة للشيوع فهو ان قل الضبط فيه مع بقية الشروط المتقد
فى الصحيح فحسن لذاته وان فقدت فيه الشرائط المعتبرة فى الصحيح كلا او بعضا
الطرق فحسن لغيره وقد اطلق بعضهم فقال والحسن حجة كالصحيح ولذلك ادرج
قال ابن الصلاح تسمية محيى السنة فى مصابيح السنن بالحسان تساهل لان فيها ا
والحسان والضعاف انتهى وقيد ابن حجر فى شرح النخبة فقال وهذا القسم من الحـ
اى الحسن لذاته مشارك للصحيح فى الاحتجاج به وان كان دونه ومشابه له فى الا
الى مراتب بعضها فوق بعض انتهى ثم قول الترمذى حديث حسن صحيح يريد به انه

باسنادين احدهما يقتضى الصحة والآخر الحسن او المراد اللغوى وهو ما تميل اليه النفس وتستحسنه او للتردد الحاصل من المجتهد فى الناقل هل اجتمعت فيه شروط الصحة او قصر عنها وتمامه فى محله وهذا ثانيها **او ضعيف** وهو ما لم يجتمع فيه شروط الصحيح والحسن وتتفاوت درجاته فى الضعف بحسب بعدها من شروط الصحة والحسن ويجوز عند اهل العلم التساهل فى اسانيد الضعيف دون الموضوع من غير بيان ضعفه فى المواعظ والقصص وفضائل الاعمال لا فى صفات الله تعالى واحكام الحلال والحرام قيل كان من مذهب النسائى ان يخرج عن كل من لم يجمع على تركه وابو داؤد كان يخرّج الضعيف اذا لم يجد فى الباب غيره ويرجحه على راى الرجال وعن الشعبى ما حدثوك عن النبى صلى الله عليه وسلم فخذ به وما قالوه برايهم فالقه فى الحش وقال الراى بمنزلة الميتة اذا اضطررت اليها اكلتها وجملة المرام ان الصحيح اعلى مرتبة والضعيف ادناها والحسن اوسطها وسائر الاقسام التى ذكروها من المتصل والمرفوع والمعلق والمعنعن وغيرها داخلة فى هذه الثلثة ثم اعلم ان الضعف لكذب راويه وفسقه لا ينجبر بتعدد طرقه كما فى حديث طلب العلم فريضة قال البيهقى هذا حديث مشهور بين الناس واسناده ضعيف وقد روى من اوجه كثيرة كلها ضعيفة وقد ادخل الامام الحافظ الضابط المتقن محيى الدين النووى الحديث الموضوع فى الضعيف فى الضعيف فى فصوله حيث قال واما انواع الضعيف فكثيرة منها الموضوع والمقلوب والشاذ والمنكر والمعلل والمضطرب وغير ذلك وقال ايضا فى موضع آخر عزيا الى الخطابى والسقيم على طبقات شرها الموضوع ثم المقلوب ثم المجهول ويدل على هذا كلام غيره ايضا كابن حجر فى شرح النخبة وغيره ولعل مرادهم من الموضوع هو الذى ذكره المص لا الموضوع الذى لم يعد من السنة على ما سيصرح به وهو ثالثها **او موضوع** وهو الحديث الذى يكون فى اسناده كاذب ثم نعت الموضوع بهذه الجملة **لم يثبت وضعه بخصوصه** لاخراج الموضوع الآتى وعدم ثبوت الوضع فى الحديث الخاص بان صح فى واحد من رواته الكذب فى الحديث الآخر فهذا هو المثبت وضعه بخصوصه والمشهور بين العوام تسمية هذا بالموضوع و ذلك بعكسه لكنه يقال له الموضوع ايضا لان حديث المطعون بالكذب يسمى موضوعا ومن ثبت عنه تعمد الكذب وان كان فى العمر مرة وان تاب من ذلك لم يقبل حديثه ابدا

ومن هذا القسم ما قال القاضے عياض على ما نقل عنه الامام النووی من ان من الكذابين من لايضع متن الحديث ولكن ربما وضع للمتن الضعيف اسنادا صحيحا مشهورا ومنهم من يقلب الاسانيدا ويزيد فيها ويتعمد ذلک اما للاغراب على غيره واما لرفع الجهالة عن نفسه ومنهم من يكذب فيدعى سماع ما لم يسمع ولقاء من لم يلق ويحدث باحاديثهم الصحيحة عنهم ومنهم من يعمد الى كلام الصحابة وغيرهم وحكم العرب والحكماء فينسبها الى النبی صلى الله عليه وسلم وهؤلاء كلهم كذابون متروک الحديث انتهى وفی شرح النخبة وغيرها واتفقوا على ان تعمد الكذب على النبی صلى الله عليه وسلم من الكبائر وبالغ ابو محمد الجوينی فكفر من تعمد الكذب عليه صلى الله عليه وسلم وسبب وقوع الكذب نسيان الراوی او غلطه او اتباع الهوى

واما ماثبت وضعه بخصوصه اما باقرار واضعه على ما قيل انه لما اخذ ابن ابی العوجاء الزنديق لضرب عنقه قال وضعت فيكم اربعة آلاف حديث احرم فيها الحلال واحل فيها الحرام قال حماد بن زيد وضعت الزنادقة اربعة آلاف حديث ومنها ما اورده الاصوليون من قولهم اذا روی عنی حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قال الخطابی وغيره وضعته الزنادقة ويدفعه قوله صلى الله عليه وسلم انی قد اوتيت الكتاب وما يعدله ويروى اوتيت الكتاب ومثله معه ومنها ما فی التحقيق من ان الموضوع لايحتمل ان يكون حديثا مثل ما روی محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لانبی بعدی الا ان يشاء الله تعالى فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد والزندقة وادعاء النبوة وايضا مما ثبت بالاقرار ما روی عن ابی عصمة نوح بن مريم انه قيل له من اين لک عن عكرمة عن ابن عباس فی فضائل القرآن سورة سورة فقال انی رايت الناس قد اعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه ابی حنيفة ومغازی محمد بن اسحاق فوضعت هذه الاحاديث حسبة وقد خطأ المفسرين كالبيضاوی فی ايداعها فی تفاسيرهم او بقرينة حال الراوی كما وقع لغياث بن ابراهيم حيث دخل على المهدی فوجده يلعب بالحمام فساق فی الحال اسنادا الى النبی صلى الله عليه وسلم انه قال لا سبق الا فی نصل او خف

او حافر او جناح فزاد او جناح فعرف المهدی انه کذب لاجله فامر بذبح الحمام او حال المروی بركاكة اللفظ والمعنی او بان یکون مناقضا لنص القرآن او السنة المتواترة او الاجماع القطعی وصریح العقل الی آخر ما فی شرح النخبة والعجالة النافعة لعم المصنف وغیرها ثم فی الاول ایضا المروی تارة یخترعه الواضع وتارة یاخذه من کلام غیره کبعض السلف الصالح او قدماء الحکماء او الاسرائیلیات او یاخذ حدیثا ضعیف الاسناد فرکب له اسنادا صحیحا لیروج والحامل للواضع علی الوضع اما عدم الدین کالزنادقة او غلبة الجهل کبعض المتعبدین او فرط العصبیة کبعض المقلدین او اتباع هوی کبعض الرؤساء والاغراب لقصد الاشتهار وکل ذلک حرام باجماع من یعتد به الا ان بعض الکرامیة وبعض المتصوفة نقل عنهم اباحة الوضع فی الترغیب والترهیب وهو خطأ من فاعله نشأ عن جهل لانهما من الاحکام الشرعیة انتهی فذلک مبتدأ وخبره **فلیس من السنة** ولهذا اتفقوا علی تحریم روایة الموضوع الا مقرونا ببیانه لقوله صلی الله علیه وسلم من حدث عنی بحدیث یری انه کذب فهو احد الکاذبین اخرجه مسلم وغیر ذلک من الاحادیث الدالة علی هذا قال النووی فی شرحه تحرم روایة الحدیث الموضوع علی من عرف کونه موضوعا او غلب علی ظنه وضعه فمن روی حدیثا علم او ظن وضعه ولم یبین حال روایته وضعه فهو داخل فی هذا الوعید مندرج فی جملة الکاذبین علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ولهذا قال العلماء ینبغی لمن اراد روایة حدیث او ذکره ان ینظر فان کان صحیحا او حسنا قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم او فعله او نحو ذلک من صیغ الجزم وان کان ضعیفا فلا یقال قال او فعل او امر او نهی او شبه ذلک من صیغ الجزم بل یقول روی عنه کذا وجاء عنه کذا ویروی او یذکر او یحکی او یقال او بلغنا او ما اشبهها والله اعلم انتهی ولما فرغ من اقسام السنة شرع فی افادتها الاحکام ونحوها فقال **السنة المتواتر واقسامها الثلثة** المذکورة **وکذا السنة المشهورة من غیر المتواتر** قیدها به لان المشهور قد یذکر ویراد به المتواتر واصطلح البعض کالجصاص ومن یحذو حذوه علی انه قسم منه فان قیل فعلیه ان یزید بعد لفظ المتواتر لفظ والآحاد ایضا اذ المشهور علی مذهب اهل الحدیث قسم من الاحاد کما تقدم واختار هذا المذهب بعض الاصولیین ایضا حیث قال لا واسطة بین المتواتر والاحاد وهذا قول الجمهور فوجب الاحتراز عنه ایضا

قلنا لا فاقة الى تلك الزيادة لان المشهور الذى هو دون المتواتر وبعده مماثل له في المماثلة الآتية سواء كان خارجا من الآحاد او داخلا فيه فلا ضير في دخوله فيه على هذا الراى واما الزيادة الاولى فلدفع توهم اتحاد المشبه والمشبه به على راى الجمهور فتدبر **مثل الكتاب** لا من كل وجه **بل في اثبات الاحكام** الجار يتعلق بالمثل فوجه المماثلة هو هذا الاثبات يعنى كما ان الكتاب يثبت الاحكام على سبيل القطع والجزم فكذلك السنة المتواترة والمشهورة على هذا الطريق ولا يخفى دونية الممثل عن الممثل له في هذا التمثيل فخبر الواحد ايضا يثبت الاحكام لكن لا بهذه المثابة بل بطريق الظن الغالب في شرح المسلم واما السنة المتواترة فمثل الآية في ايجاب العلم والقطعية انتهى وفي التحقيق شرح متن الحسامي يثبت بالمشهور علم طمانية يقرب الى اليقين فوق الظن الذى يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التى هى نسخ معنى لانه متواتر معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذى هو ضده ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا البيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كان نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذى هو من الآحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما انتهى **وثبوت التعارض** كما ان الكتاب يتعارض بعضه ببعض ظاهرا كذلك تتعارض السنة المتواترة والمشهورة مع الآية وفي التحقيق السنة المتواترة تعارض الآية كما تعارضها آية اخرى انتهى وفي المسلم والمغتنم وغيرهما التعارض تدافع الدليلين باقتضاء كل عدم مقتضى الآخر وفي التحرير والتقرير ولا يتحقق في الادلة الشرعية الا ظاهرا لجهلنا الا في الواقع للزوم التناقض فلا تعتبر فيه الوحدات ولا يشترط تساويهما قوة ونحوه في قطعيين ويلزم محلان او نسخ احدهما فدعوى ابن الحاجب وغيره امتناعه بينهما او جوازه بين ظنيين محكم انتهى **والحديث الصحيح** المذكور **دونه** اى الكتاب لا مثله **في اثبات الاحكام** لكونه ظنيا وكون الكتاب قطعيا فكون الصحيح مثبتا لها ليس مثل اثباته لا انه لا يثبت الاحكام بل هو من حجج الشرع ايضا لا يكون دونه **في التعارض**

مع الكتاب بل يساويه على ما عرفت آنفا من انه لا يشترط تساوى المتعارضين قوة
بل يقع التعارض بين قطعى وقطعى وظنى وظنى وقطعى وظنى وفى المسلم الكتاب والسنة
يتعارضان اتفاقا انتهى **والحسن دونه** اى الصحيح فى كل واحد من اثبات الاحكام
وثبوت التعارض وهذا ظاهر وفى شرح النخبة والحسن مشارك للصحيح فى الاحتجاج به
وان كان دونه ومشابهاله فى انقسامه الى مراتب بعضها فوق بعض انتهى ومن وقف
على اعتبار كمال الصفات المقتضية للصدق فى مخرجى الصحيح ورواته ونقصانها او فقد
بعضها فى سند الحسن لا يخفى عليه كون الحسن ادنى عن الصحيح **والضعيف دونه**
اى الحسن فى كليهما على ما ذكرناه آنفا ويحتمل ان يكون المراد من التعارض التعارض الواقع
بين افراد المتواتر والمشهور وهكذا مع ما يجانسه لا مع الكتاب وكل صنف اذا كان ادنى
من الآخر فتعارضه فيما بينه ايضا يكون ادنى من تعارضه فيما بينه لان تعارض الاقوياء
قوية فيما بينهم على عكس تعارض الضعفاء واعلم انه دل بكلامه هذا على الاحتمال المشروح
اولا انه يتصور بين الكتاب والاقسام الخمسة من السنة تعارض وقد سبق منه ان لا تعارض
بين الكتاب والسنة الغير المشهورة وهو الظاهر من كلامهم وسبق منى ايضا ان المراد بهذا
التعارض المنفى هو الحقيقى فبقى تصور الصورى بينهما ايضا فلا تدافع وتفصيله ان المعارضة
قسمان حقيقية وركنها تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما على الآخر فى الذات
والصفة فى حكمين متضادين كالحل والحرمة مثلا وشرطها اتحاد المحل والوقت فالنكاح
يوجب الحل فى الزوجة والحرمة فى امها ولا يسمى تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر كان
حلالا فى بدء الاسلام ثم حرم وليس هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت كذا فى المنار
وشروحها والتوضيح وغيرهما فهذا النوع من التعارض انما يوجد بين الآيتين المتساويتين
عموما وخصوصا واطلاقا وتقييدا ونحوها والسنتين المتماثلتين ايضا وهكذا بين الآية
والسنة المتواترة لتساويهما قوة فمراد ارباب المتون والمص فيما سبق هو هذا القسم فقط
ووقوع هذا ايضا لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض فى نفس الامر لان احد المتعارضين
ناسخ والآخر منسوخ ولانه من امارات العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قيل ذهب
ان التعارض يقع بين الكتاب والسنة المتواترة لتساويهما قوة معنى وهو المفهوم من
كلامهم لكن لا نسلم وقوعه بينه وبين المشهورة بخلاف ما يفيده كلام المص ههنا وفيما تقدم

فلما يتعارض المشهور ما هو ظني من الكتاب وفي التلويح ايضا ان نقل المشهور ايضا لا
يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب فهو قطعي واجيب عنه
بانه يفيد علم طمانية وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو
قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور
كقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرءة على عمتها
وغير ذلك انتهى وصورية ومركنها تقابل الدليلين احدهما اولى من الآخر كالكتاب
اولى من السنة الغير المتواترة والمشهور اولى من الاخاد والخاص اولى من العام المخصوص
بالبعض ومراده ههنا هو التعارض المطلق فيشمل ما هو حقيقي كما بين الكتاب والسنة
المتواترة او المشهورة وما هو صوري كما بينه وبين سائر الاقسام من السنة فتامل
والموضوع لا يثبت شيئا من الاحكام لانه اما ليس بدليل شرعي اصلا
كالذي ثبت وضعه بخصوصه او ليس بدليل شرعي يعتد به ويعتمد عليه كالذي
ليس كذلك كما مر نعم قد يؤخذ الموضوع في فضائل ما ثبت فضله بغيره
من الكتاب والسنة الصحيحة او باقي الادلة تائيدا اى تقوية للمثبت وتفضلا
اى ازديادا عليه تميزا من نسبة يؤخذ الى الموضوع والموضوع لا يثبت شيئا بل يورد
للتقوية والاتصال وهذا ايضا بالنظر الى ظاهر الحال لان من كثر سواد قوم فهو منه
والا ففي الحقيقة كيف يؤيد ويفضل من هو ساقط الاعتداد ليس هو متمكن مكان
الاعتماد والاستبداد وهذا كما هو داب الامام الهمام ابي حامد الغزالي في احيائه
حيث يذكر الضعاف والموضوعات ايضا في فضائل ما ثبت فضله بالكتاب غالبا
كالتوكل والزهد وكظم الغيظ ونحوها ولهذا قد حكم بوضع كثير احاديثه من
الحفاظ الالفاظ وفي الطحطاوي تحت عبارة الدر المختار فلا يجوز العمل بالموضوع
بحال اى حيث كان مخالفا القواعد الشريعة واما لو كان داخلا في اصل عظيم فلا
مانع منه لا لجعله حديثا بل لدخوله تحت الاصل العام انتهى والله اعلم اما
عند التعارض اى تعارض الموضوع مع ما هو اعلى منه فان امكن
تطبيقه مع ما يعارضه بصرفه عن ظاهره الضمائر لاما الموضوع
فيها فالعمل بتلك الخصلة الحسنة وانما كان التطبيق حسنا لاحتمال كونه سنة

صحیحة فی نفس الامر وان کان نظر الحذاق یقتضی ضد ذلک ظاهرا **والا** ای وان لم
یکن التطبیق **فلا یلتفت الیه** حینئذ اصلا وهذا انما یتصور فی موضع السنة علی
ما ذکره والاثار الموضوع الذی لیس من السنة لیس بملتفت اصلا فی حین من الاحیان بل
واجب الرد والبغضاء والشنان ثم الحدیث **الضعیف حجة یثبت الاحکام**
لکن لامطلقا بل **اذا لم یوجد ما هو اعلی منه** من الآیة والسنة الصحیحة والقیاس
الجلی فی المسئلة **ولم یعارض قیاسا جلیا** عطف علی لم یوجد فالمتعاطفتان
شرط وقوله یثبت الخ یدل علی جزائه یعنی فان عارضه فالقیاس مقدم کما سیأتی
متنا فان قلت نفی وجدان الاعلی یحوی نفی تعارض القیاس الجلی لکونه اعلی من الضعیف
عنده فاذا انتفی التعارض فلا حاجة الیه قلت اختلف فیه فبعضهم یقدم
الحدیث مطلقا وان کان ضعیفا علی القیاس وآراء الرجال علی الاطلاق وان کان من
الجلاء بمکان کما ستعرفه منه وبعضهم یقدمون القیاس الجلی علی الضعیف فهذا اما
اختاره وذهب الیه وبعضهم یفرقون بین فقه الصحابی وعدمه فلاجل تحقیق
ما اختاره افرد نفی التعارض بالذکر وان کان کلامه یشمله واورد فی المسلم والمغتنم
تفصیلا آخر حیث قال فی التحریر حدیث الضعیف للفسق لا یرتقی بتعدد الطرق التی
کلها ضعاف من الفسق الی الحجیة اصلا فان خبر الفاسق لا یقبل بحال والضعیف بغیره
مع العدالة یرتقی وهذا التفصیل اصح من الفصل بلا ونعم اقول خبر جمع من الضعفا
قد یکون اقوی واوثق من خبر فرد من الثقات الاقویاء کیف لا والتعدد قد یکون
بحیث یوجب تواتر القدر المشترک وحجیته غیر مشروطة بالعدالة انتهی فالضعیف
بغیر الفسق یرتقی بتعدد الطرق الی الحسن وفی رد المحتار فارتقی الضعیف الی مرتبة
الحسن اذا کان ضعفه لسوء حفظ الراوی الصدوق الامین او للارسال او التدلیس
او جهالة حال اما لو کان لفسق الراوی او کذبه فلا یؤثر فیه موافقة مثله له ولا یرتقی
بذلک الی الحسن کما صرح به فی التقریب وشرحه **لکن ثبوت الاحکام به ظنی**
لا یقال ثبوت الاحکام بالصحیح غیر المتواتر والمشهور کما ذکره ایضا ظنی لکونه من
الاحاد والاحاد انما تفید الظن علی ما تقرر فلا وجه لتخصیصه قال النووی قال المحققون
احادیث الصحیحین التی لیست بمتواترة انما تفید الظن فانها آحاد والآحاد تفید

ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك وتلقي الامة بالقبول انما افادنا وجوب العمل
بما فيهما وهذا متفق عليه فان اخبار الاحاد التي في غيرهما يجب العمل بها اذا صحت اسانيدها
ولا تفيد الا الظن فكذا الصحيحان وانما يفترقان الصحيحان وغيرهما من الكتب في
كون ما فيهما صحيحا لا يحتاج الى النظر فيه بل يجب العمل به مطلقا وما كان في غيرهما
لا يعمل به حتى ينظر ويوجد فيه شروط الصحيح انتهى لانا نقول الظن مما يقبل الشدة
والضعف فالمراد ههنا الظن الضعيف لان الكلام في الحديث الضعيف فثبوت الاحكام
به بحسب الظن الضعيف وكذا في الصحاح والحسان في قوة الظن وتوسطه ولا يتوهم من
قول الامام المذكور عدم تفرقة الصحاح كما في الصحيحين والحسان كما في غيرهما في الظن
لانه بصدد اثبات الظن فيهما من حيث هو هو كما في غيرهما ردا على من اثبت القطع
واليقين فيهما فهما وغيرهما من كتب الحديث سواء في الظن نفسه على هذا التحقيق دون
قدره كما عرفت فافهم **فيعمل بها ولا يقطع بثبوتها** يعودان الى الاحكام **ولا
يخطأ به** اى لا ينسب الى الخطأ بسبب الحديث الضعيف **مجتهد** مفعول ما لم يسم فاعله
خالفه صفة لمجتهد **ولا يبنى عليه** اى على مضمونه **الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر احتسابا** الاحتساب نهي كردن از چيزها كه در شرع ممنوع باشد وشمار آوردن
وچشم نرد داشتن از كسے كذا في المنتخب ويصح المعنيان الاخيران ههنا وهو مفعول له لينبغي
اى عدا للثواب كما في حديث الا تحتسبون آثاركم اى لا تعدون الاجر في خطاكم الى المسجد
فان لكل خطوة اجرا او طلبا لوجه الله تعالى وثوابه كما في حديث من صام رمضان ايمانا
واحتسابا اى طلبا لوجه الله تعالى وثوابه وفي مجمع البحار معنى الاحتساب ان يعتمد على
العمل الاخلاص وطلب رضاء الله تعالى **ولا يجب روايته ولا ينكر به على اولى
الامر** كالسلاطين والامراء ووجه الكل ان الخبر الضعيف كونه حديثا لم يكن معلوما وكونه
موضوعا ليس بمعلوم ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوي المطعون فيه صادقا في روايته
لكن مع احتمال الكذب لا يترتب عليه الامور المذكورة من القطع والجزم بالثبوت واخطاء
المخالف وهكذا وانما خص نفي الانكار بمضمون الحديث الضعيف على الولاة احترازا عن عدم
من العامة اذ يتولد من هذا الانكار المستفاد من هذا الدليل الضعيف ما هو اضر وليس
بنافع اصلا الا ما ندر لان الانكار على الملوك والولاة اساس كل شر وفتنة الى آخر الدهر

لما ركز فى طبائعهم من التجبر والتكبر الحامل لهم على استهانة من عداهم واستحقار من سواهم
فلا ينفع الانكار بل يفضى الى الاضرار الا ترى انه لما استاذن الصحابة رض رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى قتال الامراء الذين يؤخرون الصلوة عن وقتها وقالوا فلا نقاتلهم فقال لا ما اقاموا
الصلوة وقال من راى من اميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يده عن طاعته بخلاف
غيرهم فان الانكار عليهم لا يوجب الشر القوى فان كان ضعيفا بل صرح غير واحد من الافاضل
ومنهم مجتهد عصره مجدد دهره جد المصنف رضى الله عنهما فى الاعتقاد الصحيح ان وجوب
الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مشروط بعدم التادية الى الفتنة وبظن القبول وصرح
بعض الفضلاء ممن يعاصرنا فى شرحه فى التفصيل ناقلا عن الحافظ ابن القيم ان انكار
المنكر اربع درجات الاولى ان يزول ويخلفه ضده الثانيه ان يقلل وان لم يزل
بجملته الثالثة ان يخلفه ما هو مثله الرابعة ما هو شر منه فالدرجتان
الاوليات مشروعتان والثالثة موضع اجتهاد والرابعة محرمة انتهى فهذا
وامثاله يدل على انهما ان اديا الى الشرور والزلازل وان كانا بالكتاب والسنة
الصحيحة والى الاراذل فلا يسوغ اصلا عند الاماثل ولقد شاهدنا الفتن
المتولدة منهما والاضرار فى هذه الديار السارية فيها فجور الفجار وشر الاشرار فى
زى الابرار فى تلك الاعصار والى الله المشتكى ومنه المبدأ واليه المنتهى والحديث
الضعيف يفسر ما اى حديثا **هو اعلى منه** من الضعيف من الصحيح والحسن
لان التفسير لما جاز بقول الصحابى والتابعى وغيرهما من الثقات العارفين بفنون
التفسير فبالضعيف من الحديث اولى واحرى **فان عارضه** اى الضعيف مع
الاعلى منه **فهو** الضعيف **ماوّل** لان التاويل صرف عن الظاهر المتبادر فهو بالضعيف
الذى ليس بحجة اعلى اولى ذالتاويل قول عن الغير فلا يصار اليه الا لضرورة التعارض
وفى الدراسات قال الشيخ تقى الدين فى الامام قال الحاكم سمعت ابا زكريا العنبرى يقول سمعت محمد
بن اسحاق يعنى ابن خزيمة صاحب الصحيح المشهور يقول ليس لاحد مع النبى صلى الله عليه وسلم
قول اذا صح الخبر عنه انتهى وهكذا قال غير واحد من الحفاظ فعلى هذا الصحيح من الحديث
على الظاهر المتبادر اذا لم يعارض مع ما يماثله فى الصحة ولا يسمع تاويل ما اوّل معه
الخبر الضعيف الذى هو من اقسام الآحاد **واذا عارض القياس فان**

كان جليا وبيان الجلاء بان كان علة الوصف الذى هو احد الاركان الاربعة له اى كون الوصف علة ووجوده فى الفرع هو احد اركان القياس ايضا ظاهرا من النص بان كان لا يحتاج الى كثير تامل فالقياس مقدم جزاء الشرط الاخير وهما جزاء الشرط الاول ثم تقديم القياس المذكور على الحديث المسطور مذهب جماعة من العلماء لانه لما كان جليا كذلك كان قويا من الخبر الضعيف لجلاء ذلك وضعف هذا فيقدم فى الاحتجاج ولهذا سماه بعضهم دلالة النص ويعمل به المأول للقياس ايضا ويقولون هذا من العمل بالنص وذهب بعض اهل العلم منهم شيخ السنة احمد بن حنبل رح ومنهم ابو داؤد احد الستة ان الحديث مقدم وان كان ضعيفا على القياس وان كان قويا لان القياس لا يخلو من راى ويؤخذ هذا من اطلاق غير واحد منهم وفى التحقيق فى فصل الترجيح لو اجتمع الف قياس عارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر فى قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد انتهى فاطلق فى القياس والخبر الواحد وتصريح بعضهم وفى الدراسات وروى الهروى عن بلال بن سعد رح كان يقول ثلث لا يقبل معهن عمل الشرك بالله والكفر والراى قيل يا ابا عمر ما الراى قال تترك كتاب الله وسنة النبى صلى الله عليه وسلم وتقول بالراى قال وروينا عن احمد بن حنبل انه كان يقول ضعيف الحديث خير عندى فى العمل به من قوى راى الرجال بل ويترك عمل الصحابة رض الثابت عنهم بالحديث الضعيف فضلا عن راى الرجال على ذلك جرى صاحب كتاب المعجم حيث قال ولا باس بالاحتباء والامام يخطب وروى ذلك عن ابن عمر رض وجماعة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واليه ذهب سعيد بن المسيب والحسن وابن سيرين وعطاء وشريح وعكرمة بن خالد وسالم ونافع ومالك والثورى والاوزاعى والشافعى واصحاب الراى رضى الله عنهم قال ابو داؤد ولم يبلغنى ان احدا كرهه الا عبادة بن نسى لان سهل بن معاذ رح روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الحبوة يوم الجمعة والامام يخطب رواه ابو داؤد قال لنا ما روى يعلى بن شداد بن اوس قال شهدت مع معاوية رح بيت المقدس فجمع بنا فاذا جل من فى المسجد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فرايتهم محتبين والامام يخطب

وفعله ابن عمر وانس رضی الله عنهما ولم نعرف لهم مخالفا فصار اجماعا والحديث في اسناده مقال على ما قاله ابن المنذر ثم قال والاولى تركه لاجل الخبر وان كان ضعيفا ويحتمل النهى فى الحديث على الكراهة واحوال الصحابة الذين فعلوا ذلك على انه لم يبلغهم الخبر والله تعالى اعلم وانت خبير بانه قد يستفاد من كلام هذا الامام ان ترك الاجماع بالحديث الضعيف اولى من ترك الحديث بالاجماع فكيف بالصحيح انتهى وفى مجمع البحار وكان ابو داؤد يخرج الضعيف اذا لم يجد فى الباب غيره ويرجحه على الراى انتهى وبالجملة ان مذهب اهل التحقيق من اهل السنة تقديم الحديث وان كان ضعيفا على الرای قياسا كان او اجماعا **والخبر ما قل** ليطابق القياس الجلى **والا** اى وان لم يكن القياس جليا بان كان علية الوصف ووجوده فى الفرع غير ظاهر يحتاج الى كثير تامل **فالخبر مقدم** جزاء الا ووجه تقديمه ظاهر **الحديث الحسن** المذكور **كالحديث الصحيح** المسطور ايضا **فى اثبات الاحكام** ان لم يوجد هناك حديث صحيح **فان عارضه** اى الحسن الصحيح حيث وجد كل منهما فى حكم **فان امكن التطبيق** بين مدلوليهما بغير تعسف **تخصيصا** فى الحسن وهذا مع ما عطف عليه تمييز من نسبة الامكان الى التطبيق **او تقييدا** فيه ايضا **او حملا على المجاز** فيه ايضا هذا اذا لم يوجد دليل النسخ لمعرفة التاريخ مثلا **او حملا على النسخ** فيه ايضا وانما خصصت هذه الامور بالحسن لملائمتها معه لانها خلاف الظاهر وهو ادنى من الظاهر والحسن ايضا ادنى من الصحيح وان استدعى المقام جريانها فى الصحيح فلا حجر فيه ايضا اذ المقصود التطبيق على اى الطريق ولهذا لم يخصصه باحدهما ثم النسخ يعرف بامور اصرحها ما ورد فى النص كحديث بريدة فى صحيح مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكر الآخرة ومنها ما يجزم الصحابى بانه متاخر كقول جابر كان آخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مسته النار اخرجه اصحاب السنن ومنها ما يعرف بالتاريخ وهو كثير كحديث شداد بن اوس وغيره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم وحديث ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم فقد بين الشافعى ان الثانى ناسخ للاول لانه كان فى سنة عشرة والاول فى سنة ثمان **فبها** اى فالعمل بهذه الخصلة الحسنة لان الاصل فى الدلائل الاعمال دون الاهمال وانه ليس

فی الحقیقة اختلاف ولکن فی نظرنا فقط **والا** ای وان لم یکن التطبیق بالتخصیص و
التقیید والحمل **یترک** ای الحسن بان لم یکن معمولا **ویعمل علی الحدیث الصحیح** لکونه
اعلی درجة واسنی طبقة منه واعلم انه تتفاوت رتب الصحیح بتفاوت الاوصاف
المقتضیة للتصحیح فما تکون رواته فی الدرجة العلیا فی الضبط وسائر الصفات التی
توجب الترجیح کان اصح مما دونه وهکذا الحسن ینقسم الی مراتب بعضها فوق بعض
ولهذا ذهب الجمهور من اهل العلم الی تقدیم الصحیح للبخاری علی صحیح مسلم بعد ما اتفقوا
علی ان جمیع ما فیهما من المتصل والمرفوع صحیح بالقطع وانهما متواتران من جامعیهما
وانه کل من هوّن امرهما فهو مبتدع متبع غیر سبیل المؤمنین وهما مع موطأ مالک
الطبقة الاولی لکتب الحدیث عند صاحب الحجة جدّ المص کما ان سنن ابی داؤد
وجامع الترمذی ومجتبی النسائی هی الطبقة الثانیة منها وهکذا الی الطبقة الخامسة
کما فی الحجة وقال بعد ما عدّها اما الطبقة الاولی والثانیة فعلیهما اعتماد المحدثین
وحوم حماهما مرتعهم ومسرحهم واما الثالثة فلا یباشرها للعمل علیها والقول به
الا النحاریر الجهابذة الذین یحفظون اسماء الرجال وعلل الاحادیث الی آخر ما قاله
وهذا کله بحسب رجال الصحیح والحسن بل سائر اقسام الحدیث من الضعیف والغریب
والمعروف والشاذ والمنکر الی آخرها ولما بیّن حال تعارض الحسن مع الصحیح اراد ان
بیّن تعارضه مع القیاس مطلقا فقال **الحدیث الحسن** دون الضعیف
لتاخره عن القیاس الجلی عنده علی ما مر **اذا عارض القیاس جلیا کان**
هذا القیاس **او خفیا** هو وستعرفهما فی بحثه متنا **فهو المقدم** لانه متیقن باصله
وانما الشبهة فی نقله وفی القیاس العلة محتملة وهی الاصل ولهذا لم ینکر عن الاحتجاج
بالسنة احد من اهل الایمان لانه کالقرآن بخلاف القیاس فانه انکر عن حجیته
کثیر من اهل العلم والایقان کما سیاتی فما ذهب الیه المحدثون کافة والمحققون
من الصوفیة وارباب الفقاهة قاطبة تقدیم قول المعصوم المفروض طاعة مطلقا
حیث وجد فی اسفار ائمة النقل علی حسب درجاتهم وطبقاتهم علی اراء الرجال وما
قال الحنفیة من ان الراوی ان کان معروفا بالفقه والاجتهاد وکان حدیثه حجة
یترک به القیاس وان کان معروفا بالعدالة والضبط والحفظ دون الفقه فان وافق

حديثه القياس عمل به وان خالفه يترك للضرورة وانسداد باب لراى فليس قول
متقدميهم بل هفوة صدرت من عيسى بن ابان وتبعه بعض من المتاخرين وخالفه
آخرون منهم وقالوا بتقديم الحديث على القياس كصاحب المسلم وغيره ولهذا ترى
شراح متونهم يصرحون في هذا الموضع بانه ذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء
الى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس قالوا لم ينقل هذا القول عن
اصحابنا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر
ابى هريرة فى الصائم اذا اكل اوشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
لولا الرواية لقلت بالقياس فى التلويح وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا
الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس
خبر ابى هريرة فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه
انتهى ولهذا صح عن كل واحد من الائمة الاربعة وغيرهم من المتقدمين انه اذا صح لكم
الحديث فهو مذهبى فلا قياس اصلا فى موضع النص ونعم ما قال صاحب المثنوى

مجتهد هرگه که باشد نص شناس اندران صورت نیندیشد قیاس چون نیابد نص اندر صورتے
از قیاس آنجا نماید عبرتے

وقد امتلا اسفار الاعلام من اهل الاسلام من هذا المرام

الخبر الصحيح الكائن من جنس الاحاد اذا عارض المشهور فى نظرنا اذ ليس
فى الحقيقة تدافع كما مر بان يدل على خلاف ما يدل عليه المشهور وهذا مبتدأ وشرط
وما بعده من الشرط والجزاء خبر وجزاء وهو فان امكن **التطبيق** بينهما اى
بين المتعارضين المذكورين **بغير النسخ** فيهما وهذا انه اذا ظهر حديثان مختلفان
فان كانا من باب حكاية الفعل فحكى صحابى انه صلى الله عليه وسلم فعل شيئا وحكى آخر انه
فعل شيئا آخر فلا تعارض فى الحقيقة ويكونان مباحين ان كانا من باب العادة دون
العبادة او احدهما مستحبا والآخر جائزا ان لاح على احدهما آثار القربة دون الآخر
او يكونان جميعا مستحبين او واجبين يكفى احدهما كفاية الآخر ان كانا جميعا من باب
القربة وقد نص حفاظ الصحابة رض على مثله فى كثير من السنن كالوتر باحدى عشرة ركعة
وبتسع وسبع وكالجهر فى التهجد والمخافتة او يكونان مخلصين عن مضيق ان تقدم
ما يوجب ذلك كخصال الكفارة وتكون هنالك علة خفية يوجب او يحسن احد الفعلين

فی وقت والآخر فی وقت او یوجب شیأ وقتا ویرخص فی ترکه وقتا فیجب ان
یفحص عنها او یکون احدهما عزیمة والآخر رخصة ان لاح اثر الاصالة فی الاول و
اعتبار الحرج فی الثانی وان کان احدهما حکایة فعل والآخر رفع قول فان لم یکن
القول قطعی الدلالة علی تحریما او وجوب او قطعی الرفع احتملا وجوها وان کانا قطعیا
حملا علی تخصیص الفعل به صلی الله علیه وسلم فیفحص عن قرائنه وان کانا قولین
فان کان احدهما ظاهرا فی معنی ما ولا فی غیره وکان التاویل قریبا حمل علی ان احدهما
بیان للآخر وان کان بعیدا لم یحمل علیه الا عند قرینة قویة جدا او نقل التاویل عن صحابی
فقیه الی آخر ما ذکره جد المصنف رضی الله عنهما فی الحجة فهذه الوجوه ونحوها هی وجوه
تطبیق المتعارضین والا هکذا فی النسخة الحاضرة عندی ولعل الصواب عندی ان یقال
بزیادة قوله والتاویل قبل النسخ او بعده وقوله او یحکم علی النسخ قبل قوله فیاول او بعده
بعد تمام الجملة وعلی هذا فمعنی الاستثناء وان لم یمکن التطبیق بغیر التاویل والنسخ
فیاول ان امکن التاویل والتاویل قسمان قریب هو ما یقبله العقول السلیمة
بدون القرینة او تجشم الجدل وهو مقبول علی الاطلاق وبعید وهو ما اذا عرض علی
العقول السلیمة بدون القرینة او تجشم الجدل لم یحتمل وهو صنفان احدهما ما لم یحمل
علیه الا عند قرینة قویة او نقل التاویل عن صحابی فقیه کقول عبد الله بن سلام
فی الساعة المرجوة انها قبیل الغروب فاورد ابو هریرة انها لیست وقت صلوة وقد
قال النبی صلی الله علیه وسلم لا یسال الله فیها مسلم قائم یصلی فقال عبد الله بن سلام
المنتظر فی الصلوة کانه فی الصلوة فهذا تاویل بعید لا تقبل مثله لولا ذهاب الصحابی
الفقیه الیه وثانیهما ما کان مخالفا للایماء ظاهرا ومفهوم واضح او مورد نص فهذا
لم یجز اصلا هکذا فهم من کلام الحجة والا ای وان لم یمکن التاویل والنسخ علی ما قلنا
ثم عدم امکان التاویل اما لعدم تطرق التخصیص فی خبر الاحاد او عدم مساغ التقیید فیه
او الحمل علی المجاز فیه وعدم امکان النسخ لعدم دلیل النسخ وهو وجود النص فیه من الشارع
او معرفة تاخر احدهما عن الآخر او معرفة فقهاء الصحابة ان ذلک نسخ للاول وقولهم کیف
لما یجدونه خلاف عمل مشائخهم منسوخ غیر مقنع کذا فی الحجة فیفوض العلم به الی
الملک العلام ویعمل بالمشهور لکونه اقوی منه وارجح فان ترجیح احد المتعارضین

فى الظاهر كما فى الحجة اما المغنى فى السند من كثرة الرواة وفقه الراوى وقوة الاتصال وتصريح صيغة الرفع وكون الراوى صاحب المعاملة بان يكون هو المستفتى او المخاطب او المباشر او المغنى فى المتن من التاكيد والتصريح او المغنى فى الحكم علته من كونه مناسبا بالاحكام الشرعية وكونها علة شديدة المناسبة عرف تاثيرها او فى خارج من كونه متمسك اكثر اهل العلم انتهى وفى المشهور هو الاول فان قيل اذا لم يكن الجمع والتاويل مساغ ولم يعرف النسخ ولم يكن احدهما راجحا باحد هذه الوجوه فما حكمهما قلنا هذا التعارض ثبت فيه التساقط لكن هى صورة مفروضة لاتكاد توجد كما فى الحجة **ولا يعارضه** اى الخبر المشهور **القياس اصلا** لكونه ادنى الادلة الثلثة على الاطلاق لانه مظهر لما ثبت بعلة الاصل فى غير موضع النص فلم يكن اصلا مستقلا فى الاثبات بمنزلة الثلثة والله اعلم وعلمه احكم ولما فرغ من بحث السنة شرع فى بحث الاجماع واخره عنها لتوقف موجبيته على الكتاب والسنة ولاختلاف بعض اهل العلم فى كونه حجة فقال **هذا مبحث الاجماع** وهو لغة العزم قال الله تعالى فَاَجْمِعُوا اَمْرَكُمْ وقوله صلى الله عليه وسلم لاصيام لمن لم يجمع من الليل واصطلاحا اتفاق مجتهدى امة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته فى عصر من الاعصار على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد والقول والفعل وخرج بقوله مجتهدى امة محمد صلى الله عليه وسلم اتفاق العوام فانه لاعبرة بوفاقهم ولا بخلافهم وكذا اتفاق بعض المجتهدين وبقوله بعد وفاته الاجماع فى عصره صلى الله عليه وسلم فانه لا اعتبار به وبقوله فى عصر ما يتوهم من ان المراد جميع مجتهدى الامة فى جميع الاعصار الى يوم القيمة فان هذا توهم باطل والمراد عصر من كان من اهل الاجتهاد فى الوقت الذى حدثت فيه المسئلة فلا يعتبر بمن صار مجتهدا بعدها وقوله على امر يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات وهذا الاطلاق هو الذى ذهب اليه ابن الحاجب وغيره فهو يدل على انه يجب اتباع اجماع المجتهدين فى الحكم الغير الشرعى ايضا كامر الحروب ونحوها والتخصيص بالشرعى ذهب اليه صاحب التوضيح وغيره فهو يخرج ما عداه واعلم انهم اختلفوا فيه فقال قوم باحالته كابراهيم والقاشانى من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين باستحالة وقوعه اذ لايمكن ضبط اقاويل العلماء

لكثرتهم وتباعد ديارهم لان اهل بغداد مثلا لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان هذا النحو من الاتفاق محال وذهب جمع الى امكانه في نفسه ثم القائلون به اختلفوا فمنع فئة امكان العلم به لان المعتبر فيه العلم بما يعتقد كل واحد من المجتهدين في تلك المسئلة وانه يطيع الله بذلك ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه الا بعد معرفته بعينه ومن ادعى انه يتمكن الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من العلماء فقد اسرف وجازف وجعل الاصفهاني هذا الخلاف في غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع الا اجماع الصحابة حيث كانوا في قلة واما بعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء والمجتهدين فلا مطمع للعلم به ومنع شرذمة امكان نقله الينا لان طريقه اما التواتر او الآحاد والعادة تحيل النقل تواترا لبعد مشاهدة اهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ويسمعون ذلك منهم ثم ينقلونه الى عدد متواتر من بعدهم كذلك في كل طبقة الى ان يتصل بنا واما الآحاد فغير معمول به في نقل الاجماع ثم اختلف القائلون بامكانه في نفسه وامكان العلم به وامكان نقله الينا هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب الامامية ومن يحذو حذوهم الى انه ليس بحجة ثم اختلف القائلون بحجيته في ان الدليل على حجية العقل والسمع ام السمع فقط فذهب اكثرهم انه السمع فقط لان العدد الكثير وان بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد النبوة فلا امكان لثبوته من جهة العقل وقال جماعة منهم ايضا انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع كقولهم انهم اجمعوا على تخطية المخالف للاجماع لان ذلك اثبات الشيء بنفسه وهو بين البطلان ولا يصح التمسك بالقياس ايضا لانه مظنون ولا يحتج بالمظنون على القطعي فلم يبق الا الدليل من الكتاب او السنة فمن جملة ما استدلوا به من الاول قوله تعالى وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ الآية ومنه قوله تعالى وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ الآية ومنه قوله تعالى كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ الآية ومن جملة ما تمسكوا به من الثاني ما اخرجه الطبراني في

فی الکبیر عن ابن عمرۃ انه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لن یجتمع امتی علی الضلالۃ الحدیث فیکون ما اجمعوا علیه حقا ومنه ما اخرجه احمد وابوداؤد والحاکم من حدیث ابی ذر من فارق الجماعۃ شبرا فقد خلع ربقۃ الایمان من عنقه وفی هذه الادلۃ انظار لمنکری الاجماع واجوبته لمثبتیه ومن شاء الاطلاع فلینظر فی شرح المسلم وغیره من الاسفار المبسوطۃ **الاجماع یثبت الاحکام** کما هو مذهب الجمهور والاکثرین من اهل القبلۃ ولا اعتداد بشرذمۃ مخالفۃ وانما اتی بالمظهر موضع المضمر للتمکن فی ذهن السامع کما فی اللہ الصمد وهذه هی النکتۃ فیما بعد من اتیانه بخلاف الظاهر بالظاهر ثم قسم الاجماع بتقسیمات ثلثۃ باعتبارات مختلفۃ بحیث یجتمع بعض اقسام تقسیم مع بعضها من تقسیم آخر وهذا دیدن الاقسام فی التقسیمات بالاعتبارات فقال **الاجماع اما بسیط** ای غیر مرکب فهذا باعتبار ما اجمع علیه والموصوف بالبساطۃ والترکیب انما هو هو فی الحقیقۃ واتصاف الاجماع بهما علی المجاز **وهو اتفاق المجمعین** علی لفظ اسم الفاعل ای الذی اجمعوا **علی امر واحد** بان اجتمع آراءهم علی امر من الامور من غیر ان یختلفوا فی العلۃ کاجماع الحنفیۃ والشافعیۃ علی نقض الوضوء بخروج ما خرج من السبیلین **او مرکب** ای غیر بسیط بان یجتمع آراءهم علی حکم الحادثۃ مع وجود الاختلاف فی العلۃ **وهو اتفاقهم علی قولین** کالاتفاق علی وجود الانتقاض عند القئ ومس المرأۃ اما عند ابی حنیفۃ فبالاول واما عند الشافعی فبالثانی **او اکثر** من القولین کالاجماع علی اداء الفرض عند مسح کل الراس اما عند ابی حنیفۃ فلوجود الربع فیه واما عند الشافعی فلوجود ادنی ما یطلق علیه اسم المسح وهو شعرۃ او ثلث شعرات واما عند مالک فلوجود استیعاب الراس فی مسح الکل **بشرط اشتراک الامر الواحد فیها** ای فی هذه الاقوال کاشتراک الانتقاض فی الاولین وان اختلفت علته عندهما واشتراک تادیۃ الفرض فی الثانی وان افترق سببه عندهم وفی المسلم وشرحه وغیرهما من اسفار هذا الفن انهم اذا اختلفوا فی مسئلۃ ولم یتجاوز اهل هذا العصر عن قولین مثلا لم یجز احداث قول ثالث عند الاکثر نص علیه محمد والشافعی وخصه بعض الحنفیۃ بالصحابۃ وقالوا اذا اختلف الصحابۃ علی قولین فلم یجز احداث ثالث واما اذا اختلف من بعدهم فیجوز احداث ثالث

ولا يظهر فارق فان قيل اذا لم يتجاوز التابعون عن القولين وتجاوز الصحابة فقولهم الثالث حق بدليله فلا يكون الاحداث مخالفا للاجماع حينئذ قلت هذا انما يصح اذا كان الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق وليس كذلك في الصحيح بل الصحيح عند ابي حنيفة انه ينعقد اجماع متاخر ويرتفع الخلاف السابق من البين كبيع ام الولد فانه عند عمر لا يجوز وعند علي يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم جواز بيعها انتهى ثم شرع في تقسيم الاجماع من حيث هو هو بلا اعتبار المجمع عليه واعتبار ارباب الاجماع فقال **الاجماع اما حقيقي** اي منسوب الى الحقيقة يعني ان لفظ الاجماع موضوع له في الحقيقة **وهو اتفاق المجمعين قولا** نصب على المصدر باعتبار المعنى اي اتفاق قول مثل ان يقولوا جميعا اجمعنا على كذا ويقال له الاجماع القولي والنصي كالاجماع على خلافة ابي بكر كذا في التحرير **اوما في حكمه** اي الاتفاق القولي **كالسكوت الذي يدل على التقرير** اي جعل ما اجمعوا عليه مستقرا في محله بان يكون من غير تقية او مهابة او غيرهما مما يدل على الانكار لا على الاقرار وهو المسمى بالاجماع السكوتي كاجماع الصحابة على قتال مانعي الزكوة فان اكثرهم قد قالوا به وبعضهم كانوا ساكتين مسلمين **واما حكمي** اي منسوب الى حكم الاجماع وهو اثبات الحكم وليس اجماعا في الحقيقة بل في المجاز **وهو بخلافه** اي الحقيقي في الاتفاق القولي والسكوتي كاجماعهم على قول بعضهم فيه مخالف ثم شرع في تقسيم الاجماع باعتبار رتبه فقال **الاجماع اما قوي** وهو اعلى درجات الاجماع لان له درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فكذا هذا **وهو اتفاق جميع الماضيين** اي الذين مضوا وفنوا **والحاضرين** وقوله **من المسلمين** نعت لهما باعتبار المتعلق ويحتمل التبيين ايضا وهذا القسم من الاجماع كثير ومن شاء الاطلاع فعليه بشروح الحديث ومنه ما في شرح مسلم للنووي اجمع المسلمون على ان الماء الذي يجزي في الوضوء والغسل غير مقدر بل يكفي فيه القليل والكثير اذا وجد شرط الغسل وهو جريان الماء على الاعضاء انتهى ولا ينافي هذا ما ذكره في الاصول الحنفية من قولهم الاقوى اجماع الصحابة نصا لكونه مندرجا فيه فاذا كان المندرج اقوى فالمندرج فيه بالطريق الاولى **او متوسط** بينه وبين القسم الذي ياتي بعقبه **وهو اتفاق اهل الحق**

وهم اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة يعنى اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعرى هذا هو المشهور وفى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفى ديار ما وراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كذا فى الخيالى فالحنفية يمشون اثار ابى الحسن الماتريدى ولهذا يسمون ماتريدية واتباع المذاهب الثلثة الباقية المستعملة يقتفون الشيخ ابا الحسن الاشعرى ولذلك يلقبون بالاشعرية والاختلاف بين الفئتين فى اثنا عشر مسئلة وتمام الكلام فى علم الكلام وقد يراد من اهل الحق معان اخر بقرينة المقابلة فليتامل **كذلك** اى باجمعهم **وذا** اى هذا النحو من الاتفاق **لا يتصور الا باتفاق الصحابة** رض لدخولهم فى اهل الحق دخولا اوليا وبالذات ودخول غيرهم فيه ثانيا وبالعرض ومثاله ما فى شرح مسلم للنووى ايضا اجمع اهل الحق على ان الزانى والسارق والقاتل وغيرهم من اصحاب الكبائر غير الشرك لا يكفرون بذلك بل هم مؤمنون ناقصوا الايمان ان تابوا سقطت عقوبتهم وان ماتوا مصرين على الكبائر كانوا فى المشية فان شاء عفا عنهم وادخلهم الجنة اولا وان شاء عذبهم ثم ادخلهم الجنة انتهى **او ضعيف و هو الاتفاق بعد الصحابة** وهذا النوع يحوى الاقسام الثلثة الاول اجماعهم على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم اصلا من الصحابة وغيرهم كالاجماع على صحة الاستصناع فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانية دون اليقين والثانى اجماعهم على حكم ظهر فيه قول موافق ممن سبقهم والثالث اجماعهم على امر سبقهم فيه قول مخالف كقول ابن عباس فيمن مات وترك زوجا وابوين انه ينكر العول ويورث الام ثلث كل المال فاجمع التابعون على خلافه و كقول ابن مسعود رض انه يقدم ذووا الارحام على مولى العتاقة واجمعوا بعده على خلاف ذلك فمن خصص الاجماع بالصحابة فحسب انكر الاقسام الثلثة كلها ومن اشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق وقال هذا الاشتراط عند ابى حنيفة فقد انكر القسم الثالث وفى بعض شروح الحسامى ذهب الى اشتراط عدم الاختلاف السابق اكثر اصحاب الشافعى وعامة اهل الحديث والاقسام الثلثة تشترك فى الضعف وان تفاوتت فى درجاته ففى نور الانوار شرح المنار ثم هذا دون الكل فهو بمنزلة الخبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد انتهى **الاجماع الحقيقى** هذا هو القسم الاول من التقسيم الثانى **البسيط** هذا هو القسم الاول

من التقسيم الاول قويا كان او متوسطا هذان القسمان من التقسيم الثالث فهذا نشر على غير ترتيب اللف فهذا القسم المتألف من هذه الاقسام قطعي لكونه اجماعا الاخلاف لاحد في صحته وهو مثل الخبر المشهور اثباتا اي من حيث الاثبات فهو تميز يرفع الابهام عن المماثلة المفهومة من اضافة المثل الى الخبر يجوع على التمز مثلها زيلا وكذا قوله وتعارضا اي من حيث التعارض يعني انه يثبت الاحكام ويتصور معه التعارض من مثله الموصوف بتلك الصفات ومن الكتاب والمتواتر من السنة والمشهور وطريق قطعه ما ذكره في بحث الكتاب بقوله اذا تعارض الدليلان فان امكن التطبيق الخ عموما وانما قلنا من الكتاب لان المشهور يعارض الكتاب كما يفهم من نفي المص التعارض بين الكتاب وغير المشهورة بقوله لا تعارض بين الكتاب الخ وفي شرح المسلم قالت الحنفية يجوز انتساخ الكتاب بالمشهور من الخبر انتهى فهذا يعضد التعارض بينه وبينه فاذا كان الاجماع مثل المشهور في هذين الامرين فوجه الشبه هذان الامران باجمعهما وظني ان التعارض بين هذا الاجماع وبين مثله من الاجماع الآخر والكتاب والسنة المشهورة والمتواترة امر مجوز بحث لا يكاد ان يوجد له مثال واما تعارضه مع القياس فليس بجائز لتقدمه بل جميع اقسام الاجماع عليه وفي المسلم وشرحه والكل من الاجماعات مقدم على الراي والقياس عند الاكثر من اهل الاصول لانه اما بمنزلة الخبر المتواتر او المشهور او الآحاد والكل مقدم على الراي انتهى وما عدا ذلك اي هذا القسم القوي القطعي من الاقسام الباقية المذكورة ظني بالتشكيك لعدم تساوي افراده في صدقه عليها بل تتفاوت فيه وحصروا التفاوت في الاولية والاولوية والشدة والزيادة وههنا بالشدة وهي عبارة عن كون احد الفردين بحيث ينتزع عنه العقل امثال الآخر غير متمائزة في الوضع فالاجماع في باقي الاقسام مشكك لان الناظر اذا نظر الى اتحاد معناه في تلك الاقسام يزعم انه متواط اي تساوت افراده في الصدق واذا نظر الى اختلاف صدقه على الافراد يزعم انه من المشترك فيشكل الناظر في انه من المتواطي او من المشترك وهذا التشكيك مبني على اختلاف مراتب الظنون قوة وضعفا تميزان من الابهام الواقع في اضافة الاختلاف الى مراتب الظنون مختلفة من حيث القوة في بعضها ومن حيث الضعف في الاخرى فصدق الاجماع على بعض اقسامها باعتبار انه

اي مراتب الظنون ١٢

قوة مرتبة الظن فيه اشد وعلى بعضها باعتبار ضعفها ثم اراد ان يميز القوى الاشد من الضعيف الاضعف فقال فاعلاها اى الاقسام الباقية البسيط الحقيقي الضعيف اجتمع فيه القسم الاول من التقسيم الاول والاول من الثانى والثالث من الثالث وهو اى هذا المؤلف من الاقسام المذكورة مثل خبر الاحاد من الصحيح والحسن اثباتا وتعارضا وقد مر مثل هذا غير مرة والخبر الضعيف فى القياس جليا كان او خفيا وسياتى فى المتن بيان هذين القسمين من القياس مبتأخيره لا يعارضه اى البسيط الحقيقى الضعيف لكونهما دونه مرتبة والمعارضة انما تاتى من المساوى للشئ وهذا الاباتى على مذهب من يقدم الحديث ولو ضعيفا على الاجماع كما مر نقلا عن الدراسات ثم اشار الى تعقيب القسم الآخر وضعفه منه فقال ثم البسيط الحكمى الاول الاول الاول والثانى ثانى الثانى والمركب الحقيقى الاول ثانى الاول والثانى اول الثانى فهذا المتالف فيما دون الحديث الصحيح والحديث الحسن حيث لا يعتبر فى مقابلتهما وفوق الخبر الضعيف والقياس بحيث لا يعتبران فى مقابلة هذا القسم ثم المركب الحكمى الاول ثانى الاول والثانى ثانى الثانى فهذا القسم هو دون القياس الجلى فى الاعتبار عند اولى الاعتبار وفوق الخبر الضعيف والقياس الخفى فيه ولما ذكر ما كان ضروريا عنده من بعض مسائل الاجماع اراد ان يذكر ما لحق به فقال ومن لواحق الاجماع كلمة من تبعيضية اى بعض الامور اللتى تلحق الاجماع وترتبط به فى كونها مثبتة بطريق الظن لا ابتدائية اتصالية لان احاد الجمع ابعاض منه اتفاق الشيخين اى ابى بكر وعمر رض فى حكم من الاحكام فانهما لجلالتهما ورفعة مكانتهما فى العلم والعمل كالامة فاتفاقهما كاتفاقها فاتفاق الخلفاء الاربعة بالاولى من لواحقه وهكذا اتفاق اهل الحرمين مكة وطابته وكذا اتفاق اهل المصرين بصرة وكوفة فان هذه الامصار فى اكثر الاعصار مراحل الاخيار ومنازل الابرار من العلماء المجتهدين والفضلاء المستنبطين كامام دار الهجرة مالك بن انس وامام اهل الآفاق بالاتفاق الحسن البصرى وامام الفقهاء والحذاق ابى حنيفة وامثالهم ممن قطن هذه الامصار فليفهم واكثر الفقهاء كفقهاء المذاهب الاربعة المدونة المستعملة فى اكثر اقطار اهل الاسلام لان لفقهاء الاتباع

للمذاهب الاربعة من بواكل نقير وقطمير بل بواكل قليل وكثير وفنوا اعمارهم في ترتيب الاصول وتهذيب الفروع في مذاهبهم المتبوعة كما لا يخفى هذا الترتيب الانيق والتبويب العميق اصولا وفروعا في المذهب الحنفي في هذه الديار وكذا في المذاهب الاخر الا في مذهب احمد فان من حبه العمل بظاهر ما يعطيه الكتاب والسنة فلا جرم يكون الراي فيه قليلا فلا بد ان يكون اتفاقهم كاتفاق الامة وانما مثل لاكثر الفقهاء بفقهاء المذاهب المشهورة لان الفقهاء في المذاهب الغير المشهورة كمذهب ابن ابي ليلى ومذهب داود الظاهري وغيرهما ممن وصلوا الى ذروة سنام الاجتهاد المطلق ولم يقلدوا احدا كما لا يخفى على الواقف البصير في فن التاريخ وان كانوا كثيرين لكنهم بالنظر الى هذه الفقهاء اقلاء وهكذا اتفاق الائمة الاربعة انفسهم واجماع العترة وحدها من لواحقه كما صرح به غير واحد واما عد هذه الاقسام من لواحقه دون عينه لانه على ما مر اتفاق الامة وهذه ليست كذلك فليست باجماع نفسه بل من لواحقه خلافا للبعض في كل واحد منها لكن الحق عدم كونها حجة كما افاد هذا بقوله **فتلك دلائل ظنية** مفيدة للظن والحسبان **دون الاجماع** لكونه حجة شرعية ببعض اقسامه يفيد القطع وبعضها يفيد الظن المتقارب الى مرتبة اليقين **وفوق القياس الخفي** لانه اضعف اقسامه وستطلع عليه **ومثل الخبر الضعيف** يشعر بمماثلة تلك الدلائل الظنية بالخبر الضعيف كونها ادنى منه في الاعتبار على ما هو الاكثر في التشبيه من كون المشبه ادنى من المشبه به في وجه الشبه لان الخبر الضعيف وان تناهى في الضعف ما لم يصل حد الوضع فائق عنها وعن القياس على الاطلاق كما مر **فيعمل بها** اي بهذه الدلائل **عند فقدان ما هو اقوى منها** من الاية والسنة الصحيحة او الحسنة واجماع الامة والقياس في العلة الجلية ولما فرغ من الاجماع ولواحقه شرع في القياس واخره عنه لضعفه وتاخره عنه في الاثبات ولهذا عد اهل الاصول الثلثة مثبتة والقياس مظهرا فقال هذا **مبحث القياس** وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء وتسويته به وفي الاصطلاح ذكروا له رسوما احسنها ما قيل استخراج حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما ثم اعلم انه وقع الاتفاق على حجية القياس في الامور الدنيوية كما في الادوية والاغذية وكذا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وسلم

فی الاحکام المدینیة عند من قال بصدوره عنه صلی اللہ علیہ وسلم وانما الخلاف فی القیاس المصطلح فمذهب الجمهور من الصحابة والتابعین والفقهاء والمتکلمین انه اصل من اصول الشرع یستدل به علی الاحکام ثم اختلفوا فقال الاکثرون هو دلیل بالشرع وقال القفال والبصری دلیل بالعقل ثم اختلفوا اهل دلالة السمع علیه قطعی او ظنی والاکثرون علی الاول وابو الحسین والامدی علی الثانی وذهب جماعة الی انکار القیاس و اول من قام بانکاره النظام وتابعه قوم من المعتزلة وتابعهم علی نفیه فی الاحکام داؤد الظاهری وقال هو ممتنع شرعا وعقلا والیه مال احمد بن حنبل وتمام الکلام فی التلویح وحصول المامول وغیرهما من اسفار فن الاصول ولهذا قال القیاس مثبت ای ظاهر والا ففی الحقیقة هو مظهر والمثبت هو نص الاصل فلا ینافی ماحکموا به من کونه مظهر اللاحکام کلها شرعیة او عقلیة لا کما قال اصحاب الظواهر وغیرهم من انه لیس للعقل حمل النظیر علی النظیر لا فی الاحکام الشرعیة ولا فی غیرها من العقلیات **ظنا** ای من حیث الظن لا من حیث القطع لعدم کونه قطعیا **القیاس** ایراد المظهر موضع المضمر علی ما هو دابه فی مبادی المباحث للتمکن فی ذهن السامع المتعلم وهکذا القیاس فیما بعد **له ارکان** ای الاجزاء التی هو بها هو احدها **المقیس علیه** ای المحل المشبه به کالخمر فی قیاس النبیذ علیه **وهو الاصل** هذا هو مذهب البعض قیل الاصل دلیل المشبه به فهو فی المثال قوله تعالی انما الخمر والمیسر الآیة وقیل الاصل حکمه فهو حرمة الخمر ولکل وجه کذا فی المسلم وشرحه وثانیها **المقیس** ای المشبه کالنبیذ مثلا **وهو الفرع** وانما سمی به لان حکمه یبتنی علی حکم اصله کابتناء فروع البنات علی اصله وثالثها **الوصف الذی هو مناط الحکم** ظرف بمعنی جاے در آویختن چیزے ماخوذ از نوط کہ بمعنی در آویختن کذا فی المنتخب وغیرہ ویسمی الوصف الجامع بهذا لانه محل تعلق الحکم وارتباطه به کالشدة المطربة فیما مر **وهو العلة** وفی عدم عد الحکم من الارکان بحث وهو انه ان اراد بالرکن نفس ماهیة الشیء فهو الوصف الصالح المؤثر فقط ولیس له اجزاء سواه علی ما فی التلویح من انه اما ان یراد بالرکن نفس ماهیة الشیء علی ما اشار الیه فی المیزان من ان رکن القیاس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما یتوقف علیه اثبات الحکم شرائط لا ارکان انتهی وان اراد به جزء الشیء وهو الاظهر فهو اربعة لا ثلثة کما فی غالب زبر هذا الفن لکن لا نطیل الکلام

بذكرها بل يكفينا ما في التلويح ايضا من ان الاظهران يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه انتهى فما ذكره لم يذهب اليه ذاهب لا يعضده دليل فالمرجى يكون من مجتهداته ولعله نظر الى عدم حكم الفرع في ثمرات القياس ونتائجه لا في اركانه فتوهم منه عدم ركنية حكم الاصل ايضا وهذان الحكمان مثلان بلا ريب لكن لا عينية بينهما الا ان الاوصاف لا تنتقل فحكم الاصل وصفه فلا ينقل عينه الى الفرع ويمكن ان يجاب عنه انه ليس في كلامه حصر اركان القياس في هذه الثلثة لكن السكوت في محل التعداد والبيان دليل انه زعم الحصر والله اعلم وعلمه احكم ثم لما ذكر اركان القياس اراد ان يذكر بعض شرائطه فقال **القياس شرطه** الاول **ان يكون الاصل فيه** الظاهر ان يقال الحكم الاصل كما فيما يليه لان الظاهر من الاصل المقيس عليه على ما دل كلامه ههنا وهذا شرط لحكم الاصل لا له بعينه كما دل عليه كلام سائر ارباب هذا الفن ففي التنقيح وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة انتهى وفي المسلم ومنها ان يكون حكم الاصل حكما شرعيا انتهى وفي اقصى المامول والرابع ان يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب والسنة انتهى فلعل الكلام على حذف المضاف مسامحة او انه اختار مذهب من قال ان الاصل هو الحكم كما مر فتامل **من قبيل المنصوصات** اي الاحكام التي تثبت بالكتاب والسنة اللذين يقال لهما النصان **او الاجماعيات** اي الاحكام التي ينسبت الى الاجماع بانكانت ثابتة به اما الحكم الثابت بالنص فالقياس عليه مجمع عليه واما الثابت بالاجماع ففيه وجهان اصحهما الجواز والثاني عدم الجواز وهذا ليس بصحيح وفي التلويح وانما خص الحكم المقيس عليه بهذا لانه لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياس فذكر الواسطة ضائع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجد فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم انتهى

القياس شرطه الثاني ان يكون حكم الاصل المقيس عليه فيه مستفادا
من كلام مستقل حقيقة ككتاب سنة او حكما كبعض اقسام الاجماع فانه يمنعناه في
الاثبات فلا حاجة الى ايراده بالاستبداد في الحكم الثابت بالاستصحاب ومعناه
طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على
ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل كما في المفقود فانه يحكم بحيوته الى المدة المعهودة
باستصحاب الحال الماضية للحيوة الحالية وهو حجة عند الشافعية وتمسكوا بان الشرائع
الثابتة بالدليل الشرعي باقية الآن لعدم وجود ما يزيلها فبقاؤها باستصحاب الحال
فكان حجة دون الحنفية متمسكين بان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل
او جبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود
ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين ولا
يبعث بعده احد ينسخها لا بمجرد استصحاب الحال ثم هذا مع المعطوفات عليه مبتدأ وقوله
لا يليق الخ خبره او الحكم الثابت بعدم الدليل بان يقول من قال به ان هذا الحكم
ثابت لانه لا دليل على نفيه ومثل ذلك نفي الحكم لعدم الدليل نحو ان يقول هذا الحكم غير
ثابت لعدم الدليل على ثبوته وهذا العدم ليس بحجة عند الجمهور من الحنفية والشافعية
اصلا لا في النفي ولا في الاثبات او الحكم الثابت بتخصيص العقل بان يخصص العقل
بعض افراد العام منه نحو خالق كل شئ فان الضرورة العقلية حاكمة بان الله تعالى مخصوص
منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكون العقل من المخصصات
مذهب الحنفية لان المخصص ما يكون له من الاستقلال عندهم والعقل مستقل او
الحكم الثابت بقصر العام بالاستثناء نحو قام القوم الا زيد وهذا ليس بتخصيص
مصطلح عند الحنفية لعدم كون الاستثناء مستقلا والتخصيص المصطلح المعتبر عندهم انما هو
بالمستقل وتخصيص عند الشافعية لانه عندهم قصر العام على بعض ما يتناوله سواء كان
مستقلا وغيره ولهذا اقتصر على القصر ولم يذكر التخصيص كما في العقل ونحوه اي
الاستثناء من الشرط والصفة والغاية وغيرها والاولى ان يقال ونحوهما اي العقل و
الاستثناء ليشمل امثال العقل في الاستقلال من المخصصات كالحس والعادة واشباه
الاستثناء من المقصرات كما ذكرنا بل ونحوها ليرجع الى المذكورات كلها ولكن باب

التاويل واسع لا يليق ان يكون اصلا اى لحكم الفرع لان صالح الاصالة ما يفهم بالاصالة والاختيار وهو ما كان من كلام مستقل لا بالتطفل والاعتبار وحكم التابع بالمذكورات بعد الوصف والنزاع فى كل واحد من هذا القبيل **القياس شرطه** الثانى **ان لا يكون الاصل فيه** اى المقيس عليه والكلام فيه كما ذكرنا فى الشرط الاول **من ابواب الحدود والكفارات** كقياس اللواطة على الزنا فى اقامة حده على اللوطى وقياس ظهار الذمى على ظهار المسلم فى اثبات الكفارة له وهو من مذهب الحنفية وجماعة من الشافعية وكثير من اهل الاصول فانهم ذهبوا الى ان القياس لا يجرى فى الاسباب والظاهر ان يقال ومن شرائط القياس كذا وكذا منتهيا بكلمة من التبعيضية وبلفظ يشعر الكثرة بان له شروطا كثيرة لكن المذكور ههنا بعض منها الان بعض المصنفين ذكر اثنا عشر شرطا وبعضهم اربعة وبعضهم غير ذلك ولكل وجه ولما ذكر شرائطه اراد ان يذكر بعض مسالك العلة اى طرقها الدالة عليها اذ لا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الجامع فى الاصل والفرع بل لابد فى اعتباره من دليل يدل عليه فقال **العلة يثبت كونها علة بطرق** اى ادلة وتسمى مسالك العلة **مختلفة** واختلفوا فى عدد هذه المسالك فقال الامام الرازى هى عشرة ثم قال وامور اخر اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفة انتهى وذكر بعضهم احد عشر طريقا منها الايماء والتنبيه ومنها الاستدلال على علية الحكم بفعل النبى صلى الله عليه وسلم والتفصيل فى المفصلات وذكر المصنف اربعة مسالك فقال **اعلاها** اى اعلى الطرق واسناها **النص** اى ما كان دلالته عليها ظاهرة قاطعة كانت او محتملة والقاطع ما يكون صريحا كقوله تعالى مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِىْٓ اِسْرَآءِيْلَ الاية وغير القاطع ثلثة اللام وان والباء كقوله تعالى ليعبدون وقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين وقوله تعالى ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ شَآقُّوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ والاخذ بالعلة المنصوصة من باب القياس عند الجمهور ومن العمل بالنص عند النافين له فالخلاف على هذا لفظى وتمام المقول فى افضل المامول وهو المسلك الاول **ثم الاجماع** وهو نوعان على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر وعلى اصل التعليل وان اختلفوا فى عين العلة كاجماع السلف على ان الربا فى الاصناف الاربعة معلل وان اختلفوا فى العلة و زاهى ولا يشترط فيه ان يكون قطعيا بل يكتفى فيه بالاجماع الظنى وهو الطريق

الثاني ثم الدوران وهو ان يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتحريم مع السكر في العصير والحنفية لا يعتبرون هذا المسلك ولا يقولون به شفي التنقيح وغيره وهو باطل عندنا انتهى وفي اقصى الماموذهب الجمهور انه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم قال الصفي الهندي وهو المختار وقال الجويني ذهب كل من يعزى الى الجدل الى انه اقوى ما تثبت به العلل وقال الطبري ان هذا المسلك من اقوى المسالك ذهب بعض اهل الاصول الى انه لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا واختاره ابن السمعاني والغزالي والآمدي وابن الحاجب انتهى وبالجملة فكونه من مسالكها مختلف فيه والمص اختار كونه منها ولذلك ذكره في طرق العلة ثم الفرق بينه وبين الطرد الذي عده بعض الاصوليين من المسالك ايضا ان الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما وهذا هو المسلك الثالث والسبر والتقسيم هذا مما احتج به بعض العلماء من الاصوليين وهو في اللغة الاختبار وفي الاصطلاح صنفان الاول ان يدور بين النفي والاثبات وهذا هو المنحصر والثاني ان لا يكون كذلك هو المنتشر وفي الاول حصر الاوصاف التي يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها في المقيس وابطال ما لا يصلح منها بدليله وذلك الابطال اما بكونه ملغى او وصفا طرديا او يكون فيه نقض او كسر او خفاء او اضطراب فيتعين الباقي للعلية واما المنتشر وذلك بان لا يدور بين النفي والاثبات او دار ولكن كان الدليل على نفي علية ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا وفي حجيته وعدمها مذاهب فبعضهم قالوا بعدم حجيته مطلقا وبعضهم توقفوا وقالوا حجة في العمليات فقط واختاره الجويني وابن برهان وابن السمعاني وقال بعضهم وهذا هو الصحيح وذهب بعضهم انه حجة للناظر دون المناظر واختاره الآمدي وحكى ابن العربي انه دليل قطعي وعزاه الى الشافعية هكذا في التلويح وغيره وهو الطريق الرابع ولم يذكره بكلمة ثم على طبق ما سلف ايذانا بانه والقسم الملاصق معه مجتمعان في رتبة خفاء القياس بهما كما سياتي فالاخرى ههنا هو كلمة الواو الجامعة دون ثم المفيدة للتاخر في الرتبة العلة المنصوصة والاجماعية اقسام كثيرة منها المؤثر ومنها الملائم ومنها الغريب اعلاها

ای هذه الاقسام ما ای قسم اعتبرت ای العلة بخصوصها فی خصوص الحکم ای ثبت بنص او اجماع علیه تعین تلک العلة فی عین هذا الحکم وهو کثیر فی اقسیة الحرمة المذکورة فی الفقه کالسکر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فی التلویح وهو الذی یقال انه فی معنی الاصل وهو المقطوع به الذی ربما یقر به منکروا القیاس اذ لا فرق الا بتعدد المحل انتهی ولهذا اسماه المصنف اعلی الاقسام ودونه ای هذا القسم ما قسم اعتبرت بخصوصها فی نوعه ای الحکم کالسکر المخصوص بالخمر والحرمة فی سائر الاشربة المسکرة المقیسة بالخمر فی ذلک فان المنصوص حرمتها فالقیاس فی الوجهین المذکورین جلی وهو ما یتبادر الیه الذهن فی اول الامر ثم ما اعتبرت ای العلة الخاصة فی جنسه کالحیض فانه اثر فی حرمة الصلوة وفی جنسها وهو حرمة القرآة او نوعه بخصوصه ای النوع عطف علی جنسه ومثاله الاخوة لاب وام فی قیاس التقدم فی ولایة النکاح وقد تقدم هذا الاخ فی المیراث علی الاخ لاب فکذا ههنا ولا یظهر لی امتیاز مثال اعتبار العلة الخاصة فی جنس الحکم عن اعتبارها فی نوعه بخصوصه ومن ظهر له فلیحرر ههنا ودونه ما اعتبر نوعها فی نوعه کالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما یحتاج الی النیة فان العجز انواع فعجز الصبی الغیر العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وفوقه اجناس وتمامه فی التلویح ودونه ما اعتبر نوعها فی جنسه کسقوط الزکوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر فی سقوط ما یحتاج الی النیة وهو جنس لسقوط الزکوة فالقیاس فی الوجوه الاربعة المذکورة بعد کلمة ثم خفی وهو ما لا یتبادر الیه الذهن الا بعد التأمل ومنه ای من جنس هذا القیاس الخفی القیاس الذی تثبت علته بالدوران او السبر کما مر اثباتا من حیث الاثبات یعنی ان اثباته من جنس اثبات القیاس فی الوجوه الاربعة وتعارضا ای من حیث التعارض یعنی اذا تعارض القیاس فی الوجوه الاربعة سائر الاقیسة الجلیة یهدر ویعمل المجتهد بها فالقیاس بالدوران او السبر ایضا ساقط الاعتبار بمقابلتها ثم ما اعتبر جنسها فی نوعه کعدم دخول شئ فی الجوف لعدم فساد الصوم ودونه ما اعتبر جنسها فی جنسه کما فی سقوط الزکوة عن الصبی لتاثیر

العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية **فتلك القياسات** المذكورة الخفية بعد القياس الجلي **قياسات ضعيفة** اى اضعفها والضابطة في الجلاء والخفاء والقوة والضعف ان ارتباط العلة مع الحكم والصاقها اياه ان كان ظاهرا منساقا الى افهام المعللين القائسين ومحكما بحيث لا يتصور الانفكاك والافتراق بينهما فالقياس جلى قوى وان كان العكس فالقياس خفى واه بحسب مراتب الظنون لان للجنسية كما في التلويح مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية انتهى وهذا كله مبنى على المذهب المختار من ان الاحكام معللة بمصالح العباد تفضلا منه تعالى على عباده وفي التلويح فيه اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع وقيل الاصل للتعليل بوصف لكن لابد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعى وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل انتهى وقد فصل المذهب المختار في المسلم بما لا مزيد عليه وسيجيئ محصلا ايضا **لا تفيد** تلك القياسات **الا الظنون الضعيفة** لان مقدار العلم بقدر الدليل فان كان قطعيا يفيد القطع وان كان ظنيا على حسب مراتب الظن فيفيد هذا النحو من الظن **لا سيما** الا لنفى الجنس وسى مثل المثل وزنا ومعنى وما زائدة وهو مضاف وقوله **الاخير** مضاف اليه وخبره عند غير الاخفش محذوف اى لا مثل الاخير موجودا في الضعف **فانه اضعفها** ولذا انكر عنه بعض من يغلوا في الراى وفي المسلم ومنهم من نفى الجنس في الجنس انتهى وفي شرحه ولعله زعم انه لم تؤثر العلة حينئذ وانما العلة المؤثرة الجنس انتهى **فلا يعتمد عليه** اى الاضعف الاخير **الا في الديانات** وهى التى بين العبد والرب كالخبر عن نجاسة الماء كذا في الدر المختار **والاحتياط** وهى التى تبتنى على الشك والتوهم كصلوة الاربعة بعد الجمعة بنية آخر الظهر وانما وضعها بعض المتاخرين عند الشك في صحة الجمعة كذا في البحر الرائق لانهما لا يستدعيان قوة الدليل ولهذا يثبت الاول بخبر الواحد العدل فلا يشترط العدد الذى يعضد الدليل المثبت وهو المحرر في غير واحد من كتب الفروع والاصول فلا فاقة الى النقل والثانى يتوهم عدم صحة العمل والشك فيه

له من المغير عبد الله

لا بحققه وتيقنه فلا باس ان يكون قياسها اضعف وظني اذ اثبات الاحكام به من قبيل اللطائف الشعرية جمع لطيفة وهي في اللغة نكوئی وچیز نیک نازک کذا فی المنتخب الشعرية بمعنى المنسوبة الى الشعر وهو بالكسر لغة بمعنے دریافتن ودانستن وفي الاصطلاح كلام موزون مقفى بقصد قائله الوزن والمراد منها ههنا القياس الشعري وهو المؤلف من القضايا المتخيلات فتؤثر في النفس قبضا وبسطا وتحصل بها حالة شبيهة بالتصديق فانها اطوع للتخيل من التصديق سيما اذا كان على وزن لطيف وصوت طيب كما يشاهد عند غناء المغنين فان للصوت مدخلا عظيما في حال تغير النفس والنكات الخطابية وهي بالكسر جمع نكتة والضم خطأ بمعنى دقيقة والخطابية المنسوبة الى الخطاب هو بالكسر سخن با روبرو گفتن ونام ولقب دران مرتبه کذا فی المنتخب والمراد منها ههنا القياس الخطابي وهو المؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يحسن الظن فيه كالاولياء والحكماء ومن عد المأخوذات من الانبياء فقد غلط لانها يقينية نقلية مستعملة في البرهان كالمأخوذات من اخبار المتواترين كذا في السلم وبعض شروحه والمراد ان اثبات النتائج بهذين القياسين لاهل الميزان الظنيين الضعيفين في غاية الضعف والخفاء فكذا اثبات الاحكام بهذا القياس الضعيف للفقهاء فالكلام على حذف المضاف اي من قبيل اثبات اللطائف الخ وعد تلك الاحكام المثبتة بهذا النحو من القياس من الاحكام الشرعية الظاهرة الثابتة بالاصول الثلثة والاقيسة القوية الظاهر انه منصوب معطوف على اسم ان فهو ما عطف عليه اسمه ايضا من قوله وتفصيلها وتدوينها اي جمعها وتاليفها واشاعتها اي اذاعتها وتعليمها الى الناس حتما ثم بشانها والضمائر كلها راجعة الى الاحكام وخبر ان قوله نوع تعمق في الدين فالجملة المعطوفة كالمعطوفة عليها قائمة مقام مفعولي الظن فهي من مظنوناته ايضا كالاولى ويحتمل الابتداء وكون الخبر نوعه فحينئذ يحتمل ان تكون الواو لعطفها على ظني او لابتداء الكلام ثم التعمق في اللغة غور کردن وبکنہ چیزے رسیدن کذا فی المنتخب والمراد ههنا البلوغ الى اقصى الدين وطرفه وانما وقع هذا الكلام في موقع الذم لان طرف الشيء ربما كان خارجا عنه او قريبا الى الخروج فالمتعمق عسى ان يخرج من الدين ونظيره ما ذكره الامام الهمام ابو حامد الغزالي في

كتاب ذم الغرور في فرق المغترين في احياء علوم الدين فمنهم فرقة اهملوا الفرائض واشتغلوا بالفضائل والنوافل وربما تعمقوا في الفضائل حتى خرجوا الى العدوان والسرف كالذي يغلب عليه الوسوسة في الوضوء فيبالغ فيه ولا يرضى الماء المحكوم بطهارته في فتوى الشرع ويقدر الاحتمالات البعيدة قريبة في النجاسة واذا آل الامر الى اكل الحلال قدر الاحتمالات القريبة بعيدة الى آخر ما ذكره رضي الله عنه **والتزام العمل بها** الالتزام برخود لازم گرفتن كارے را كذا في المنتخب ثم هو منصوب معطوف على عد تلك الخ ويحتمل الرفع ايضا مثله **والنكير** مصدر كوجيف بمعنى الجحود والانكار ويتعلق به قوله **على من يخالفها وعدها من اركان الفتوى** الاركان جمع ركن بالضم جانب قوى برچيز كذا في المنتخب الفتوى بالفتح مع الالف المقصورة بصورة اليا حكم الشرع كذا فيه ايضا والمراد هٰهنا ان عد تلك الاحكام من اقوياء الحكم الشرعي ويعضده ما عطف عليه من قوله **ومكملات الدين** اي من الامور التي تفيد الكمال للدين **نوع تشدد** التشدد سختى كردن وانما كان هذا تشددا لان التزام العمل والانكار على المخالف وغيرهما مما ذكره انما يكون فيما ثبت بدلائل قوية وحجج قطعية كالمحكم من الآية او المتواترة او المشهور او الصحيح من السنة او اجماع الصحابة او الجلي من القياس في المسئلة لا ما ثبت بهذا القياس الواهي الساقط فكان من باب صوم الدهر واحياء الليل كله واعتزال النساء وغيرها من الاعمال الشاقة الشديدة المنهية عنها لمن لا يقوى عليها اذ في كل من ذلك تشدد ويترتب التشدد بالتزام ما لا يلزم بل لا يستحب لا يندب وقد نهى صلى الله عليه وسلم عن التشدد اخرج ابو داود من حديث انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تشددوا على انفسكم فيشدد الله عليكم فان قوما شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم الحديث ثم اعلم ان المصنف مجتهد قطعا كما يشهد عليه تصانيفه واقوال الجهال في ارباب الكمال سنة متواترة فلا بد بأيها فنعم ما قيل واذا اتتك مذمتي من جاهل فهي الشهادة لي باني كامل وظن المجتهد معتبر ولهذا قيل في تعريف الاجتهاد هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه بل اكثر رسومه لا يخلو عن ذكر الظن فلا يكون ظنه من ان بعض الظن اثم وانما نبه رضي الله تعالى عنه بهذا لما راى من ابتلاء بعض الاغبياء

بهذا البلاء من مدعى العلم والتشيخ ولما فرغ من بيان العلة شرع بالالفاظ الدالة عليها فقال والالفاظ الدالة على كون الوصف علة باعتبار قوة الدلالة وضعفها هذا مبتدا خبره قوله على مراتب ثلثة اعلاها اى المراتب فى قوة الدلالة لفظ لان نحو سرقت لانك سارق تدل كلمة لان على علية السرقة دلالة قوية وفان مثاله الحديث الذى اخرجه الشيخان عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لايدرى اين باتت يده فانه يدل على علية عدم دراية البيتوتة لغسلها ثلاثا وكذلك لاجل كقوله تعالى من اجل ذلك كتبناها على بنى اسرائيل واللام نحو جئتك لاكرامك اياى والفاء نحو اعطانى درهما فالدراهم عنده وما في معناها اى هذه المذكورات من الحروف نحو كى واذن ونحوها ومن الاسماء نحو لعلة كذا لموجب كذا لسبب كذا ونحوها ومن الافعال نحو عللت بكذا وشبهت بكذا ودونه اى هذا القسم الاعلى فى الدلالة على العلية التعليق بالشرط نحو ان تضربنى ضربتك فان ضرب المخاطب علة لضرب المتكلم ثم عطف على التعليق قوله وربط الحكم بموصول بفعل فالظرف الاول متعلق بالربط والثانى بالموصول ومثاله ان الذين يستكبرون عن عبادتى سيدخلون جهنم داخرين فان الحكم وهو الدخول فى جهنم اعاذنا الله تعالى منه مربوط بالموصول بفعل وهو الذين يستكبرون فيدل على العلية وهى ان الاستكبار عن العبادة علة لدخول جهنم او موصوف عطف على موصول كذلك اى كالموصول المذكور اى موصوف بفعل نحو قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الآية اى تدب فيها فان الحكم وهو كون الدابة والطائر امثال المخاطبين مرتبط بموصوف بفعل مقدر وملفوظ وهو دابة وطائر فعلم منه العلية وهى ان الدبيب فى الارض والطيران فى الهواء علة لتصيرها امثال المخاطبين

فائدة اعلم ان الوصف قد تكون جملة ويشترط فيه تنكير الموصوف لان الجمل التى لها محل من الاعراب تجب اذا علق بها الحكم على الوصف وقوع المفرد موقعها والمفرد الذى يسبك من الجملة نكرة لانه انما يكون باعتبار الحكم الذى يناسبه التنكير كذا فى المطول او مقيد بالحال كذلك اى كانت فعلا والمقيد هو عامل ذى الحال فان

الحال قيد له على ما قرر واغو اكرمت من جاءني وقد اكرم اباه فان الحكم وهو اكرام
المتكلم مربوط بمقيد وهو جاءني بالحال اللتي كانت فعلا وهو قد اكرم اباه فيوحي
الى العلية وهي ان اكرام ابيه علة لاكرام المتكلم اياه او ربط الحكم بمشتق عطف
على المجموع من الجار والمجرور اعني بموصول نحو جلدت الزاني وقطعت السارق فان
ربط الجلد بالزاني والقطع بالسارق يدل على علية الزنا والسرقة للجلد والقطع وهذا
هو ما قالوا ان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق لم و دونه
اي هذا القسم الوسط في الدلالة على العلية **وقوع الكلام في موقع الجواب**
تحقيقا حال من الجواب اي محققا مذكورا سواله فان السوال اذا كان مذكورا فالجواب
محقق اي مُثبتٌ كونه جوابا نحو قولك سرق ما لاعظيما في جواب من قال لم تضربه
فانه يدل على علية السرقة للضرب **او تقديرا** اي مقدرا منويًّا سواله فان السوال
اذا كان في النية فالجواب مقدر اي مفروض كونه جوابا نحو قوله تعالى وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي
إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ الآية كان السائل يسال لم لا تُبَرِّئُ نفسك فاجاب ان
النفس الخ فانه يدل على علية كون النفس امارة لعدم التبرية ولما فرغ عن بيان اقسام
القياس الصحيح ولو كان بعضها ضعيفا وعن بيان العلة المعتبرة عند الجمهور اراد ان يبين
القياس الفاسد عندهم والعلة الملغاة عند الشارع فقال **القياس لمجرد رعاية**
المصالح اي بدون اعتبار ملائمة الوصف مع الحكم بحيث يكون في موضع لم يثبت
اعتباره لا عينا في عين او جنس ولا جنسا في جنس او عين بنص ولا اجماع وعند
الملائمة صح الحكم عند الحنفية ولكن لا يجب و يجب عند بعض الشافعية بشرط ان
يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وتسمى هذه
الملائمة بالصلاحية كاهلية الشهادة وبدون اعتبار التاثير وهو ان يثبت
بنص واجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه وعند هذا التاثير يجب
الحكم عند الحنفية فهو كعدالة الشهود عندهم ومثال هذا القياس قياس الفار
وهو الذي يطلق امراته عند ياسه عن حيوته على قاتل المورث حيث عورض بنقيض
مقصوده وهو الاضرار للزوجة بحرمان الميراث فيحكم بارث زوجته يعني كما ان
القاتل لا يرث عن مقتوله نقضا لمقصوده من القتل وهو الارث فكذلك ترث

له عدم اعتبار النص او الاجماع عينا او جنسا في عين او جنس عدم اعتبار الملائمة عدم اعتبار التاثير ايضا او لا تاثير بدونها كما لا يخفى منه

زوجة الفار نقضا المقصودة وهو عدم الارث ففي ترتب الحكم على هذا القياس تحصيل مصلحة وهي نهيه عن فعل الحرام لكنه فاسد لانه لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وانما ترث مطلقة المريض المتوفى في ما اذا كان او رجعيا لان النكاح في العدة كما في الهداية يبقى في حق بعض الآثار فجاز ان يبقى في حق ارثها عنه لا لاجل هذا القياس الفاسد ولو كان كانت ترث على الاطلاق لا في العدة فحسب ثم في لفظ مجرد رعاية المصالح اشارة الى المذهب المختار وقد مر ان الاحكام الشرعية معللة بمصالح العباد لكن يعد ملائمة الوصف الصالح للعلية مع الحكم او تاثيره فيه على اختلاف الرايين وتفصيله على ما في فتح المسلم وشرحه وغيرهما ان الشارع انما حكم بالاحكام على ما اقتضته مصالح العباد فضلا منه على عباده كخلق الآيات لانتفاعهم بالاستدلال والاعتبار فما زعم اكثر المتكلمين من لزوم استكماله تعالى بتلك المصالح حتى منعوا التعليل في العلل المؤثرة وقالوا ليست الاحكام معللة بالمصالح اصلا فمنهم من نفى القياس اصلا ومنهم من اكتفى بالطرد ممنوع فان نفع التعليل بالمصالح راجع اليهم وتحقيقه انه تعالى لما كان حكيما لا بد ان تكون لافعاله واحكامه غايات يترتب عليها ولما كان جوادا رحيما اقتضى جوده ورحمته ان يراعي مصالح مخلوقاته فلا جرم حكم على ما تقتضيه المصالح فالاحكام المتعلقة باقتضاء المصالح فرع حكمته وجوده ورحمته فلما اقتضى رحمته وحكمته السعادة الابدية للناس ناطها باحكام معقولة وذلك انهم لما كانوا عقلاء اوجب عليهم المعرفة لذاته وصفاته تعالى وسائر الاعتقادات تكميلا لقوتهم العقلية وفرض عليهم العبادات تتميما لقوتهم العملية واذ من عليهم بالاموال النامية كلفهم بالغرامات المالية كالزكوة وصدقة الفطر والعشر وغيرها شكرا للمعطي واذ خلقوا ضعفاء جعل الانساب بينهم تحصيلا للولاية حتى يبلغوا اشدهم فسن المناكحات وشرعت احكامها واذ كانوا مدنية الطبائع شرع بينهم العقود والفسوخ من البيع والاجارة والطلاق ونحوها ثم لهذه الاشياء مكملات ومحسنات فاستحسن اعتبارها تتميما لمقاصدهم وحاجاتهم واخلاقهم انتهى ملخصا **والمفاسد** هذا مما لا حاجة اليه لدخوله في المصالح لانه جمع مصلحة وهي جلب نفع او دفع مفسدة والمضاف مراد ههنا فالمعنى تحصيل المصالح ورفع المفاسد ولعله اراد التصريح بما علم في ضمنه تاكيدا وتاييدا **فاسد** وفي القاموس فسد كنصر

وكرم فسادًا وفسودًا ضد صلح فهو فاسد وفسيد ولم يسمع الفسد انتهى وفي الفتح
انه يقال اللحم الذى لا ينتفع به لدود ونحو بطل واذا انتن بحيث ينتفع به فسد
فالفساد ادنى درجة من البطلان وفي الشرع ما كان مشروعا باصله لا بوصفه
والمراد ههنا انه لو خلا القياس عن مجرد الرعاية المذكورة بان يعتبر فيه الملائمة
او التاثير لكان مشروعا وفي هذا الكلام رد على من اعتبر المصالح المرسلة وخالف
جمهور اهل العلم كالامام الغزالي وتبعه القاضي البيضاوي وقيل هي حجة عند امام
دار الهجرة مالك ايضا وقالوا يقبل بمجرد كون الوصف مخيلا بان يقع في الخاطر
ان هذا الوصف علة لذلك الحكم بكون الوصف علة لا لكونها منصوصة
او اجماعية نظر الى مجرد الاشتمال على جلب المصالح ورفع المفاسد بالـ
وفي المصباح بطل الشيء يبطل بطلا وبطولا وبطلانا بضم الاوائل فسد او سقط حكمه
فهو باطل والجمع بواطل واباطيل انتهى وفي الاصطلاح ما لا يكون مشروعا لا باصله
ولا بوصفه والمراد ههنا ان يكون الوصف وصفا ضابطا بان يكون تاثيرها الحكم
مقصودة للشارع وان لم يكن كذلك بل كان لحكمة مجردة كان الحكم بكون هذا الوصف
علة باطلا غير مشروع اصلا لان المعتبر فيها اعتبار الشارع لا اعتبارنا لخفائها كايجاب
الصوم على الملك دون الاعتاق في الكفارة للظهار او اليمين او غيرهما تحصيلا للمشقة
اللتي شرع الكفارة لاجلها ليحصل الزجر وفي شرح المسلم فهذه الحكمة ملغاة في
اعتبار الشرع بالنص والاجماع وكذا اثبات النسب ممن خلق من مائه حقيقة لكن
يكون في فراش الغير فانه ملغى بالنص الولد للفراش وللعاهر الحجر ولذا الحق الامام ولد
المغربية بزوجها المشرقي دون من هي تحته لعدم كونه فراشا بل هو عاهر انتهى و
مآل هذه الجملة والجملة الاولى متقارب جدًا فتدبر انما هو اى الحكم المذكور
شان صفة العزيز الغالب الحكيم الذي يعلم احوال الموجودات والمعدومات
على ما هي عليه في نفس الامر الذي يفعل ما يشاء ومن جملته كونها الوصف
مجعولا من الليس الى الايس ويحكم ما يريد ومن ثمرته جعل هذا الوصف علة
مشتملة على المصلحة وانما كان كذلك لان الاوصاف باسرها والعلل باجمعها موجودة
او معدومة ذرة من معلوماته اللتي لا تتناهى والعبد لكونه ظلوما جهولا كيف يعلم

كون الوصف علة الابد اعتبارهِ تعالى بان تكون منصوصة او اجماعية وفيه
ايضا اشارة الى المذهب المختار من تعليل الاحكام بمصالح العباد **الفرع** الذى تصدّى
المجتهد لاثباته بالقياس **لابد ان يكون مسكوتا عنه فى الكتاب والسنة**
والاجماع اى لم يتعرض له فى كل واحد منها لا بالاثبات ولا بالنفى ثم اشار الى علة
هذا الحكم بقوله **فان كان مذكورا فى واحد منها** اما اثباتا واما نفيا
فالقياس لغو حينئذ ان وافقه اى ان وافق القياس واحدا منها اما فى اثبات
هذا الفرع او فى نفيه فلا حاجة اليه لثبوت الفرع بما هو اصل بالنظر اليه واعترض
عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد
الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشائخ وكثر فى كتب الفروع
الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس كذا فى التلويح واجاب عنه
الفاضل الجلبى فى حاشيته بما حاصله ان حجية القياس انما يثبت ضرورة عدم
خلو الاحكام عن حجة دالة عليها فيتقدر بقدرها فعدم الحاجة اليه ينفى صحته بلا
والاستدلال الواقع فى الفروع فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل
ان طعن الخصم فى النص بانه منسوخ او غير مشهور وفى الاجماع بانه غير ثابت او هو من
المختلف فيه وغير ذلك بقى القياس دليلا وتمام الكلام فيه ثم لفظة لابد فى المتن يدل
دلالة صريحة على عدم صحة القياس حينئذٍ وصرّح به آخرون ففى التنقيح ولا يصح
القياس ان كان فى الفرع نص الخ وهكذا قال غيره **وساقط هذا القياس ان خالفه** كقياس
القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة فى ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى
انه قال عليه الصلوة والسلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل
النفس بغير حق كذا فى التلويح **الفرع** مبتدأ اى المقيس **اذا اشتمل على ما** اى شئ
يمنع هذا الشئ **مماثلة** الفرع **الاصل** اى المقيس عليه هذا شرط وجزاؤه **فالقياس**
باطل لفقد شرطه وهو ان يكون الفرع نظيرا للاصل كقياس الخطأ على النسيان فى عدم
الافطار فانه باطل لان الفرع مشتمل على مانع المماثلة مع الاصل وهو قلة عذر الخاطى
لان الخطأ يكون مع تذكر الامر الذى خطأ فيه بخلاف النسيان اذ عذر الناسى على حد الكمال
حيث لا يكون مع التذكر اصلا فهذه الجملة خبر المبتدأ **ويسمى هذا القياس الباطل قياسا**

ای الاجماع ایضا علیٰ مستنبطة ... ١٢

مع الفارق اى الامر الذى يفرق بين الاصل والفرع وهذا الامر فى الفرع ههنا وهو
ما يمنع مماثلته مع الاصل كما مر **القياس لا يعارض الكتاب ولا السنة**
لما تقرروا فى بحث التعارض من ان ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما
على الآخر ومزية الآية والسنة على القياس المبتنى على العلة اظهر من ان يذكر واشهر
من ان يسطر **الا الخبر الضعيف** فان القياس يعارضه لضعفه ويقدم القياس
عليه على ما زعمه كما تقدم وفى شرح المسلم والحاصل ان الخبر راجح البتة الا اذا وجد فى
الراوى نوع من التساهل فينظر ان كان هذا التساهل لا يضر فى صحة الخبر او حسنيته فالخبر
والا فالقياس انتهى يعنى اذا آخر التساهل فيهما فلا محالة يكون الخبر ضعيفا فيقدم عليه
القياس القوى **ولا يعارض الاجماع** باقسامه لكونه قويا عنه **الا المركب الحكمى**
لكونه دون القياس الجلى كما مر ويعلم منه ان القياس الذى عارض هذا القسم من الاجماع
هو هذا لان مراده ههنا انه اذا تعارض فيقدم والا فلا فائدة فى التعارض اذ القياس
الخفى دون هذا الاجماع كما صرح به ايضا **القياسان الصحيحان** احترز عما اذا لم يكن
احدهما صحيحا فحينئذ لا تعارض اصلا **اذا تعارضا** بحيث يفيد احدهما حكما وثانيهما
حكما آخر مخالفا عنه **فالترجيح** اى ترجيح احدهما على الآخر **على ترتيب الذكر**
اللام للعهد اى الذكر المعهود فيما سبق بقوله العلة يثبت كونها علة بطرق الى قوله
ودونه ما اعتبر جنسها فى جنسه فالمذكور اولا راجح على المذكور ثانيا وهكذا ولا
يخفى ان ظاهر كلامه يدل على ان العلة المنصوصة لا تفرقة فى اقسامها وليس كذلك
على ما فى التوضيح وغيره من ان ما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء وما عرف
ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة انتهى **فان
تساويا** القياسان فى الذكر بان يكونا فى مرتبة واحدة بان تكون علة كليهما منصوصة
او اجماعية او اعتبر خصوص كليهما فى خصوص الحكم الى آخر ما ذكره **فالقياس المؤيد
بقياس آخر ولو كان ضعيفا راجح** لكونه مؤيدا **فان تساويا فى التائيد**
بان يكون كل منهما مؤيدا بقياس آخر **فليترجح** احد القياسين **بالمصالح المرعية**
اى واجب الرعاية على حسب درجاتها بان يكون احد القياسين بالمصالح الضرورية
وهى ما انتهت الحاجة اليها حد الضرورة كحفظ الدين ثم حفظ النفس ثم حفظ النسب

ثم حفظ العقل ثم حفظ المال واخرهما المصالح الحاجتية وهي ماتكون غير واصلة الى حد الضرورة كالبيع والاجارة والمضاربة والمساقاة فالاول راجح لكون تلك المصالح ضرورية وهذه المصالح وان احتاج اليها الانسان فى المعيشة لكنها ليست كالاولى فى الاحتياج او يكون احدهما بالمصالح الحاجتية وثانيهما بالمصالح التحسينية وهى ما فيها اختيار الاحسن والاولى كتحريم الخبائث من القاذورات والسباع حثا على مكارم الاخلاق وكسلب الولايات عن العبد فالاول راجح **فان لم يمكن الترجيح** بين القياسين بالمصالح **فليترجح بكثرة النظائر** اى الاشباه كترجيح ذى شبهين على شبه واحد وهذا الترجيح مما اختاره الامام الهمام الشافعي لانه يقدم ذا شبهين والحنفية يقولون بفساده لان كل شبه علة ولا ترجيح بكثرة العلل مثاله ما قيل الاخ كالابوين فى المحرمية وكان ابن العم فى حل الحليلة وحل اخذ الزكوة منه والشهادة له والقصاص منه فاذا قتل احد الاخوين الآخر فله مع ابن العم اشباه فيلحق به فلا يعتق بالملك كابن العم وتمامه فى المسلم وشرحه **او ليترجح بكون العلة ذاتيا او عرضيا** المراد من الذاتى ما يكون له لصوق تام مع الحكم وظهور فيه وبالعرضى ما لا يكون كذلك لا ما اصطلح عليه ارباب المعقول من كون الاول داخلا فى الماهية والثانى خارجا منها كالناطق والضاحك مثاله قياس مسح الراس على الخف فى كونهما مسحين فان العلة وهى المسحية له لصوق تام بالحكم وهو عدم التثليث وظاهر فيه وقياسه على المغسول فى كونهما ركنين فان العلة وهى الركنية ليس له لصوق تام بالحكم وهو التثليث لانه لا يظهر تاثير الركنية فى التثليث فالقياس الاول كما عليه الحنفية راجح **فان تساويا** اى القياسان فى كون العلة ذاتيا او عرضيا ايضا **فتساقطا** لانه اذا لم يمكن ترجيح احدهما على الآخر ولا يتصور العمل بهما لاثباتهما الحكمين المتضادين فلا سبيل الا الى التساقط وهذه الترجيح القوية المعتبرة عند اهل العلم ثم ذكر الترجيحين الضعيفين فقال **الترجيح** اى ترجيح احد القياسين المتعارضين على الآخر **بكثرة الموافقين** لهذا القياس المرجح فى زعم المرجح **من القائسين** اى الذين قاسوا واجتهدوا وكلمة من تحتمل التبيين والتبعيض **ضعيف جدا لا يعتمد عليه** اى على هذا الترجيح فى

الاحتجاج اى ايراد الحجة والدليل يعنى لايكون الترجيح بهذا الكثرة حجة يحتج بها على الخصم وموجبة للعمل باحد هذين القياسين لانه ربما تقع كثرة الموافقه مع البطالة والجهالة كما لايخفى على من له غور فى الاحكام القياسية ويعمل به اى بهذا الترجيح ديانة واحتياطا تميزان من نسبة يعمل المجهول الى الجار والمجرور يعنى ان هذا الترجيح وان لم يكن حجة موجبة للفتوى ولكن لايمنع شرعية الاحتياط بالعمل للتقوى لانه ثبت فى الحديث المتفق عليه فمن اتقى الشبهات استبرء لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فيمن يقضى صلوة عمره مع انه لم يفته منها شئ لايكره لانه اخذ بالاحتياط وذكر فى القنية انه احسن ان كان فى صلوته خلاف المجتهدين فالاحتياط لازاحة الشبهة والوسوسة لاباس به الترجيح المذكور بكثرة المقلدين باطل لانهم لفقد بصيرتهم وخمود قريحتهم وجمود سريرتهم لااعتداد بكثرتهم ومن القران النفيس قليل والخسيس جليل ولهذا رجح بعض المحققين من المحدثين مذهب شيخ السنة احمد رض على سائر المذاهب مع كونه اقل مقلدا قديما وحديثا لاسيما فى هذه الاعصار اذ لايسمع له مقلد فى غالب الامصار الا ما شاء الله العزيز الجبار وهو الاعلم بالاسرار ولما فرغ المص عن ذكر الادلة الشرعية الاربعة شرع بالخاتمة المذكورة فيها مسائل الاجتهاد والتقليد اقتفاء لما عليه ارباب المتون من الاصوليين كمختصر ابن الحاجب والمسلم وغيرهما فقال خاتمة فى بيان الاجتهاد والتقليد وذكر المحاسبة فى اولها المناسبتها معهما فى الارتباط بافعال النفس ولانها درجة عالية فوق الاجتهاد لان اشراف النفس على افعالها انما يكون بعد ادراكها فقال فتطلع النفس اى اشرافها كانها تنظر من مكان عال من الطلوع بمعنى برآمدن آفتاب وجز ستاره وبمعنى مطلق برآمدن بركوه وجز آن كذا فى المنتخب مبتدأ على افعالها جمع الجمع لكونه جمع افعال جمع فعل من حيث تعلق الاحكام الشرعية المذكورة فى صدر الرسالة فى تعريف الفقه بها اى بهذه الافعال ويسمى هذا التطلع والاشراف المحاسبة وهى فى اللغة التعديد مطلقا وفى اصطلاح اهل الله هذا التطلع على ما ذكره اصل عظيم من اصول الدين خبر المبتدأ والاصل ههنا بمعنى القاعدة الكلية ويحتمل ان يكون بمعنى ما يبتنى عليه الشئ

وهو اى هذا التطلع المراد بقوله صلى الله عليه وسلم احفظ الله
اى راع حق الله تعالى وتحر رضاه **يحفظك** من مكاره الدنيا والآخرة وهذا
شطر من حديث طويل رواه احمد والترمذي عن حديث ابن عباس قال كنت
خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقال يا غلام احفظ الله يحفظك
احفظ الله تجده تجاهك واذا سالت فاسال الله واذا استعنت فاستعن بالله
واعلم ان الامة لو اجتمعت على ان ينفعوك بشئ لم ينفعوك الا بشئ قد كتبه الله
لك ولو اجتمعوا على ان يضروك بشئ لم يضروك الا بشئ قد كتبه الله عليك
رفعت الاقلام وجفت الصحف وتطلق المحاسبة ايضا على الوقوف الزماني الذي
استنبطه غوث الاولياء قطب الاصفياء خواجه نقشبند رضي الله عنه وارضاه
وجعله للبحر مولاه وهو ان يتامل السالك بعد كل ساعة هل دخلت عليه فيها
غفلة اولا فان دخلت غفلة استغفر وعزم على تركها في المستقبل وهكذا وهكذا
حتى يفوز بدوام الحضور الذي هو المقصد الاسنى لكل آيب الله تعالى ودليل هذا
الاستخراج ما رواه الترمذي وابن ماجة عن حديث شداد بن اوس قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والعاجز من اتبع نفسه
هواها وتمنى على الله قوله دان اى حاسبه وقهره وغلبه واستعلاه حتى تكون
حاضرا الى مولاه تعالى وما في خطبة امير المؤمنين عمر رض حاسبوا قبل ان تحاسبوا
فتدبر **والسعي** اى استفراغ الوسع والجهد والطاقة مبتدأ **في تحصيل ادراك
الاحكام المتعلقة بافاعيلها** من الكراهة والحرمة وغيرهما اى في طلب الظن
بشئ من الاحكام الشرعية على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه **من ادلتها**
يتعلق بالادراك اى التفصيلية الراجعة كلياتها الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وهو اى هذا الادراك الاجتهاد هذه الجملة استينافية مبنية للسعي وهو في
اللغة ماخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة وفي الاصطلاح ما ذكره **عزيمة**
خبر المبتدأ وهو في اللغة القصد المؤكد وفي الشرع اسم لحكم هو اصله **الاحكام** اى ثبت
ابتداء باثبات الشارع غير متعلق بالعوارض والاجتهاد كذلك **وجب على كل واحد**
من المكلفين اذا استطاع ان ينظر في نصوص الكتاب في ظاهره و... **وقته ومفهومه**

والسنة من قوله وفعله وتقريره صلى الله عليه وسلم فان وجد الحكم فيهما قدمه
على غيره ثم في اقوال الصحابة رض وافعالهم وتقريراتهم ثم في الاجماع ان كان يقول بحجيته
ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده وهو الاجتهاد والعبد به مكلف اولا ولا تكليف
في اقتفاء قول الغير من غير درك حقيته الا بعذر الجهل و هو التقليد **والاعتماد**
اي الثقة **في ذلك** الادراك المذكور **على قول الثقاة** كالائمة الاربعة وامثالهم
ممن اسسوا الاصول وبنوا عليها الفروع **وهو هذا الادراك التقليد** و هو في اللغة
ماخوذ من القلادة اللتي يقلد غيره بها ومنه تقليد الهدي وفي الاصطلاح ذكروا الحدودا
منها قبول قول الغير بلا حجة ومنها اتباع احد من دون ادراك حقيقة ما قاله ومنها
قبول راي من لا تقوم به الحجة بلا حجة ومنها ما يفهم من كلام المص ومال الكل واحد
رخصة وهي في اللغة اليسر والسهولة وفي صناعة اهل الاصول الحكم بني على اعذار
العباد كاباحة الفطر بعذر السفر والمرض و التقليد كذلك لانه بعذر الجهل بعلوم
الاجتهاد والآلة ولله در المص حيث سلك مسلك الانصاف وتجنب عن الاعتساف
اذ غلت فئة في هذه المسئلة من المحدثين والصوفيين والفقهيين ففرضوا الاجتهاد
على كل واحد من المكلفين وحرموا تقليد آراء الرجال وقصرت فرقة فيها فاوجبوا التقليد
على كل فرد من افراد المسلمين وحكموا بانقطاع الاجتهاد منذ مدة وهو رجم بالغيب
والحق الصراح الذي يحض عليه بالنواجذ والاضراس ما قال المحققون ومنهم المص
وكفى عنا الجناب الاعلام بهذا المرام في اسفارهم فنكتفي بشاهدين عدلين قال الشيخ
محيي الدين ابن العربي رضي الله عنه في الفتوحات وصية والذي اوصيك به ان كنت عالما
فحرام عليك ان تعمل بخلاف ما اعطاك دليلك و يحرم عليك تقليد غيرك مع تمكنك من
حصول الدليل وان لم تكن لك هذه الدرجة وكنت مقلدا فاياك وان تلتزم مذهبا
بعينه كما امرك الله تعالى ان تسال اهل الذكر ان كنت لا تعلم واهل الذكر هم العلماء بالكتاب
والسنة فان الذكر هو القرآن بالنص واطلب رفع الحرج في نازلتك ما استطعت فان الله
يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج الى آخر ما ذكره رضي الله عنه ومراده من العالم المجتهد
وعكسه عكسه يعني او التقليد بعد فقدان الاجتهاد مع انه ليس لامام معين ايضا وصرح
بمثل هذا المدعى في مواضع كثيرة من فتوحاته وسائر فيوضاته وقال الشيخ ولي الله الدهلوي

فى عقد الجيد فى آخر ما نقله عن البغوى واذا عرف من كل من هذه الانواع معظمه فهو حينئذ مجتهد ولا يشترط معرفة جميعها بحيث لا يشذ عنه شئ منها واذا لم يعرف نوعا من هذه الانواع فسبيله التقليد انتهى ثم لما ذكران الاجتهاد عزيمة فهو واقع لا محالة فذكر علامة حصوله فقال الاجتهاد مناطه بالفتح مصدر ميمى معناه بجزى دار آويختن ويستعمل بمعنى الحاصل بالمصدر يعنى دار آويختگى او ظرف بمعنى جاى دار آويختن چيزے كذا فى المنتخب ولا يخفى صحة كلا المعنيين مهنا على اطمينان النفس اى سكونها وقرارها بما فهمت متعلق بالاطمينان وبيان ما من الاحكام الشرعية ويتعلق بفهمت من ادلتها التفصيلية يعنى لا يبقى للنفس تردد وتذبذب فى فهمها الاحكام من ادلتها الا الصدق طمانية والكذب ريبة ومرجعه اى ما يرجع اليه الاجتهاد يعنى يجب ان يكون رجوع اجتهاد المجتهد الى هذا وهذا ليس من قبيل قولهم مرجع الصدق والكذب الى طباق الحكم للواقع ولا طباقه [illegible]

الطباق [illegible]

التلخيص [illegible]

ثم امكان الاجتهاد بل الامر بالعلم لعصر اى عصر مجتهد وجنسه نفسه بمراتب الرضا او السخط اى الكراهة وعدم الرضا المتعلقين بافاعيلها النازلة من بارئها اى خالقها

تفعل من الفطنة بالكسر [illegible]

الى الاطمينان المذكور [illegible]

وفى مواقع الافاعيل الصادرة من المكلف واعتبار النظائر بحمل النظير على النظير وقياسه عليه وبتفرس سنة الله تعالى اى تفرسها تفعل من الفرس بفتح الاول وسكون الثانى دانائى ودريافتن وفراست كذا فى المنتخب فى تهذيب النفوس اى تزكيتها وتطهيرها وبين التفرس بقوله من رعاية المصالح جمع مصلحة وهى

[illegible]

اضطراريا ليس للاختيار مدخل في حصوله وبيان الاضطرار بان يقع الانسان في مواقع العلم بان نزلت به نازلة ولم يعلم بحكمها فيفتقر الى التفطن بحكمها فيجتهد اى يعرضه من غير مدخلية القصد والاختيار ولا التفطن بحكم الحادثة فيقع الاطمينان بان لا تبقى معه دغدغة الارتياب هو غلبة الظن في قلبه الانسان المجتهد وقد يكون الاجتهاد اختياريا بان يقصده الانسان ويختاره بان يتعرض اى يتصدى لمواقع العلم بان يجتهد قبل حدوث الحادثة فالاجتهاد الاول واجب و الثاني مندوب وفي المسلم وشرحه وغيرهما قسموا الاجتهاد الى اجتهاد واجب عينا على المسئول عن حكم عند خوف فوة الحادثة بحيث لا يستطيع السائل السوال من غيره وواجب عينا في حق نفسه بحيث احتاج هو للعمل وواجب كفاية عند عدم خوف فوت الحادثة وثمه مجتهد غيره يتمكن السائل من السوال عنه فيأثمون بتركه ويسقط عن ذمة الكل بفتوى احدهم لحصول المقصود ولو ظن المجتهد الآخر كون الفتوى خطأ لان ظنه لا يكون حجة على المفتي ويحتمل الخطأ مثله فلا يمنع العمل والى اجتهاد مندوب كالاجتهاد قبل وقوع الحادثة الغير المعلومة الحكم والى اجتهاد حرام كالاجتهاد في مقابلة قاطع انتهى المقصود منه الاجتهاد قد يتجزى اى يصير جزءً جزءً بان يحصل له اى للانسان الاطمينان في بعض المواقع للعلم بان يحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون بعض من المواقع فهو مجتهد في البعض الاول دون البعض الثاني وهذا ما عليه الاكثرون منهم حجة الاسلام الغزالي وابن الهمام وهو الاشبه بالصواب وقال ابن دقيق العيد وهو المختار وذهب الاقلون الى منع التجزي وتوقف ابن الحاجب فيه ومن ادلة المختار انه لو لم تجزى الاجتهاد وانحصر في اجتهاد المجتهد في الكل للزم في المجتهد ان يعلم بجميع المآخذ للاحكام فعلم جميع الاحكام وهو باطل قطعا فثبت ان الاجتهاد متجزٍ وتمامه في المسلم وغيره ليس للمسلم ان يقلد احدا من المجتهدين فيما اى في حكم حصل له بالاجتهاد اى اجتهاد نفسه اختياريا كان هذا الاجتهاد او اضطراريا كيف يسوغ للمسلم التقليد في هذا الموطن وهل من شانه اى امره وحاله اذا حصل له اطمينان بان خالقه يرضى لم الفعل الفلاني ويكره الفلاني ثم ينتبه اى يقلد مخلوقا من الخلق

فلا يجوز الاخذ بالرخصة مع الاستطاعة على الاخذ بالعزيمة الا ترى الى عدم مساغ التيمم
مع القدرة على الوضوء واكل الميتة مع الطاقة على الطيبات وايضا ان المجتهد يعرف الحكم
عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى فيجب اتباعه ولا يسوغ
تركه بقول احد فانا امرنا بالاتباع لا بالتقليد الا عند الضرورة قال الله تعالى اتَّبِعُوا مَا
أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فان هذه الآية ونحوها من الآيات و
الاحاديث وان كانت عامة بمنطوقها لكل احد ولهذا تشبث ابن حزم الظاهري
وغيره بها على حرمة التقليد لكل احد وقال لا يحل لاحد ان ياخذ قول احد غير رسول
الله صلى الله عليه وسلم لكن بمفهومها تشمل الذين لهم ضرب من الاجتهاد ولو في
مسئلة واحدة على ما قال الشيخ ولي الله الدهلوي في عقد الجيد وتمام الكلام فيه
نعم السعي في تحصيل الاطمينان الذي هو مناط الاجتهاد ومداركه ليس بواجب
كلمة نعم مقررة لما سبق منها مثبتا كان او منفيا على ما هو المشهور المحرر في محله وقد
تقع في صدر الكلام نحو نعم هذا اطلاله والحق ان هذا جواب سوال مقدر كما ذكره الفاضل
السيالكوتي في التكملة وههنا من هذا القبيل وتقرير السوال سلمنا ان لا يسع لمن حصل
له الاطمينان الذي هو الاجتهاد التقليد لكن أين ان السعي لتحصيل هذا الاطمينان واجب ام لا
والجواب انه ليس بواجب لكون الاجتهاد عزيمة لا فرضا والتقليد امرا رخصا ماذونا
فيه لا حراما محضا على ما مر **بل يكفي** اي لا يمتنع **التقليد ايضا** بشرط ان يكون
المقلد متفحصا عن السنة بقدر الامكان لئلا يكون تقليده ممنوعا وحراما وتفصيله
على ما في عقد الجيد ان الجاهل بالكتاب والسنة لا يستطيع بنفسه التتبع ولا الاستنباط
وكان وظيفته ان يسال فقيها ما حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسئلة كذا
وكذا فاذا اخبر تبعه سواء كان ماخوذا من صريح نص او مستنبطا منه او مقيسا على
المنصوص به فكل ذلك راجع الى الرواية عنه صلى الله عليه وسلم ولو دلالة وهذا قد
اتفقت الامة على صحته قرنا بعد قرن بل الامم كلها اتفقت على مثله في شرائعهم و
امارة هذا التقليد ان يكون عمله بقول المجتهد كالمشروط بكونه موافقا للسنة فلا يزال
متفحصا بقدر الامكان فمتى ظهر حديث يخالف قوله هذا اخذ بالحديث واليه اشار
الائمة قال الشافعي اذا صح الحديث فهو مذهبي واذا رايتم كلامي يخالف الحديث

فاعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط وقال مالك ما من احد الا وماخوذ من كلامه
ومردود عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو حنيفة لا ينبغي لمن لم
يعرف دليلي ان يفتي بكلامي وقال احمد لا تقلدني ولا مالكا ولا غيره وخذ الاحكام
من حيث اخذوا من الكتاب والسنة فهذا هو الوجه الصحيح والكافي عن التقليد والوجه
الثاني ان يظن بفقيه انه بلغ الغاية القصوى فلا يمكن ان يخطأ فمهما بلغه حديث
صحيح يخالفه مقالته لم يتركه او ظن انه لما قلده كلفه الله تعالى بمقالته وكان
كالسفيه المحجور عليه فان بلغه حديث واستيقن بصحته لم يقبله لكون ذمته
مشغولة بالتقليد فهذا اعتقاد فاسد وقول كاسد ليس له شاهد من النقل
والعقل وما كان احد من القرون السابقة يفعل ذلك وقد كذب في ظنه من ليس
بمعصوم من الخطأ معصوما حقيقة او معصوما في حق العمل بقوله وفي ظنه ان الله
تعالى كلفه بقوله وان ذمته مشغولة بتقليده وفي مثله نزل قوله تعالى وانا على
آثارهم مقتدون وهل كان تحريفات الملل السابقة الا من هذا الوجه فهذا هو الوجه
الحرام انتهى وقد برهن الامام الرازي على حرمة التقليد في تفسيره ذيل قوله تعالى اولو كان
آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون بما لا مزيد عليه بل صرح في مواضع كثيرة من
تفسيره على قباحته وشناعته وانه ليس بطريق الدين فمراده هو هذا القسم الحرام منه
لا يقال انه اذا كان متفحصا بقدر الامكان فكان السعي لتحصيل الاجتهاد واجبا فقد خالف
المص عن هذا المنقول عن الفحول لانا نقول لا دلالة على الوجوب بل انما يدل على استحسان
الطلب مع التعب وعدم الجمود على التقليد فهذا المقبول يقتضي الفحول في ذلك كما لا يخفى
على المتامل وفي يكفي فيه قوله ويكفي الخ فتدبر فالتقليد ليس بواجب على كل احد خلافا
لما يزعم بعض من لا خلاق له من العلم والفهم فانه يقول بوجوب التقليد على كل احد ويقول
ان الاجتهاد كالعنقاء معلوم الاسم مجهول الرسم حيث انقطع من مدة كذا وكذا فيا سبحان
الله جعله كالنبوة المقطوعة بالنصوص وما هذا الا الجهل بما عليه المحققون من الفقهاء
والصوفية والاصوليين والمحدثين والتعامي عن النصوص كالفصوص ولا يخفى ان التحرير
في نحو هذه المواطن للتقرير فتامل لكن اذا نزلت نازلة لاحد من المكلفين ولم
يحصل له الاطمينان في القلب لفقد الاجتهاد يسئل اي ثقة وجد من غير

تبين لعدم الثقات لكونه حينئذ عاميا والعامي لا مذهب له بل مذهبه ما افتاه
المفتي وفي البحر الرائق ورد المحتار وغيرهما من اسفار الفقهاء الاخيار وسائر الفرق من
الفضلاء الابرار ان الصائم لو احتجم واغتاب فظنه انه يفطره ثم اكل ان لم يستفت
فقيها ولا بلغه الخبر لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد
على فتواه وكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما افتى وان لم يستفت
ولكنه بلغه الخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم وقوله عليه الصلوة
والسلام الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تاويله لا كفارة عليه عندهما لان
ظاهر الحديث واجب العمل به عندهما خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامي العمل بالحديث
عنده لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة وقبلها بشهوة او اكتحل فظن ان ذلك
تفطر الصوم ثم افطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فافتاه بالفطر او بلغه خبر
فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم افطر لم يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة خلافا لهما
كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامي فتوى مفتيه وايضا قال في الوافي باب قضاء
الفوائت عند قوله ويسقط لضيق الوقت والنسيان ان كان عاميا ليس له مذهب معين
فمذهبه فتوى مفتيه كما صرحوا به فان افتى حنفي اعاد العصر والمغرب وان افتاه
شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برايه وان لم يستفت احدا وصادف الصحة على مذهب
مجتهد اجزاه ولا اعادة عليه انتهى وهو اي السؤال عن ثقة ما لا على التعين **مسئلة التجزي**
اي تجزي التقليد يعني يكون التقليد متجزيا بحيث اذا لم يجب التقليد بل عليه حصول الاطمينان
اولا وان لم يكن فتقليد ثقة ما على الاطلاق فبعد حصول الاطمينان مثلا في تلك النازلة
فقط على تجزي التقليد لان تجزي الاجتهاد مستلزم لتجزي التقليد **التقليد بالمعين**
يعني اذا كان الرجل عاميا لا يستطيع الاجتهاد فهل له التقليد للامام المعين كابي حنيفة مثلا
ام لا المختار لا كما قال **ليس بواجب** وهو الحق الذي يستاهل ان يقبل بالعين والراس
ويعض عليه بالنواجذ والاضراس وفي رد المحتار نقلا عن العقد الفريد للعلامة الشرنبلالي
الحنفي فتحصل مما ذكرناه انه ليس على الانسان التزام مذهب معين وانه يجوز له العمل
بما يخالف ما عمله على مذهبه مقلدا فيه غير امامه ولعل بامرين متضادين في حادثتين
[illegible] له ابطال عين ما فعله بتقليد امام آخر لان امضاء

الفعل كامضاء القاضي لاينقض وقال ايضا ان له التقليد بعد العمل كما اذا صلى ظانا صحتها على مذهبه ثم تبين بطلانها في مذهبه وصحتها على مذهب غيره فله تقليده ويجتزى بتلك الصلوة على ماقال في البزازية انه روى عن ابي يوسف انه صلى الجمعة مغتسلا من الحمام ثم اخبر بفارة ميتة في بئر الحمام فقال ناخذ بقول اخواننا من اهل المدينة اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا انتهى وهكذا الى غير واحد من الكتب في الاصول والفروع للحنفية وفي عقد الجيد قال النووي الذي يقتضيه الدليل انه لايلزمه التمذهب بمذهب بل يستفتي من شاء لكن من غير تلقطه للرخص وان التزم مذهبا معينا فيجوز له الخروج عنه على الاصح وفي كتاب زبد لابن رسلان الشافعي ومالك ونعمان واحمد بن حنبل وسفيان وغيرهم من سائر الائمة على هدى والاختلاف رحمة انتهى وفي نص بعدم الوجوب المحققون قاطبة في المذاهب الاربعة وغيرها وان شئت سردت من ذلك كراسيس وههنا اقوال اخر قال جماعة يلزم على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة ورجحه الكيا هراسي وقال ابن المنير الدليل يقتضي التزام مذهب معين بعد الاربعة لاقبلهم واما اذا التزم العامي مذهبا معينا فهل يجوز ان يخالف امامه في بعض المسائل وياخذ بقول غيره فقيل لايجوز وقيل يجوز وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة لم يجز له الانتقال والاجاز وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التي قد عمل فيها لم يجز له الانتقال والاجاز واختاره الجويني وقيل ان غلب على ظنه ان مذهب غير امامه في تلك المسئلة اقوى من مذهبه جاز له والالم يجز وبه قال القدوري الحنفي وقيل ان كان المذهب الذي اراد الانتقال اليه مما ينقض الحكم له يجز الانتقال والاجاز واختاره ابن عبد السلام وقيل ان لم يكن قاصدا للتلاعب جاز واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعى الآمدي وابن الحاجب انه يجوز قبل العمل لابعده بالاتفاق كذا في قصد المامول وغيره وغالب هذه الاقوال منظور فيها **بل تكفي العزيمة** اي النية القوية والقصد المؤكد **على اتباع ثقة من الثقات** اي مجتهد موثوق به في معرفة النصوص والاستنباط عنها من غير تضييق التعين كما مر **نعم اوظن** ظنا معتبرا بان لايمكن الوصول الى ماذهب اليه المجتهدون الآخرون بان لايكون هناك عالم من علماء المذاهب الاخر حتى يستفتي عنه ولاكتب من كتبهما حتى يعرف ساموله ومسئوله عنه الى غيرهما من وجوه تعذر الوصول وطرق تعسر الحصول واذا كانت فتاوى المجتهدين من الصحابة والتابعين فمن المذاهب مسطورة امابالاستبداد اوبالعرض في التفاسير اوكتب الحديث اوشروحها فالاعتبار الشان

على احد لكونه تحكما وترجيحا بلا مرجح ان الوثوق اى الاعتماد بفتواه والاعتداد بقوله منحصر في شخص واحد من المجتهدين فحينئذ اى حين الوثوق المذكور يجب التعيين لهذا الواحد وقد سلك الشيخ الاعظم والحبر الافخم ولى الله الدهلوى مسلك الانصاف فى الانصاف فى باب حكاية حال الناس بعد ما اطنب حيث قال ناقلا عن النهر وعلى هذا ينبغي ان يقاس وجوب التقليد لامام بعينه فانه قد يكون واجبا وقد لا يكون واجبا فاذا كان انسان جاهل فى بلاد الهند وبلاد ما وراء النهر وليس هناك عالم شافعي ولا مالكي ولا حنبلي ولا كتاب من كتب هذه المذاهب وجب عليه ان يقلد لمذهب ابي حنيفة مثلا ويحرم عليه ان يخرج من مذهبه لانه حينئذ يخلع من عنقه ربقة الشريعة ويبقى سدى مهملا بخلاف ما اذا كان فى الحرمين فانه يتيسر له هناك معرفة جميع المذاهب لا يكفيه ان ياخذ بالظن من غير ثقة ولا ان ياخذ من السنة العوام ولا ان ياخذ من كتاب غير مشهور وذكر كل ذلك عن النهر الفائق انتهى تقليد المجتهد الحي اولى لامكان ازالة الالتباس فى قوله مع قول غيره وكشف المفصل لو كان فيه وغيرهما من عوائق التقليد من تقليد المجتهد الميت لان الانسان اذا مات ازدحم الاشتباه والالتباس العائقان عن تقليده فى قوله من كل وجه ولهذا اختلفوا فى تقليده قال بعضهم اذا مات قوله لكن المختار جواز تقليد الميت لان تقليده شائع ذائع من غير نكير حتى صار قطعيا كالعلم بالتجربيات واعترض هذا البعض بان الميت لا قول له والا لم ينعقد الاجماع على خلافه مع وجود قول المخالف وهو الميت قال المجوزون هذا منقوض بالخبر لجواز انعقاد الاجماع بخلافه وفيه انه لا نقض لكون الخبر قابلا للنسخ والضعف فيحتمل ان يكون منسوخا فى الواقع ولم يحفظ ناسخه فيمكن ان ينعقد الاجماع على خلافه او يكون ضعيفا غير ثابت من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما اذا ثبت قطعا وعلم بقاء حكمه التزم عدم جواز انعقاد الاجماع خلافه واما فيما نحن فيه فلو اعتبر قول الميت لم يكن اتفاق المجتهدين اللاحقين كلهم على خلافه اجماعا لان القول المخالف موجود مع انهم قالوا انه اجماع فعلم انه لا عبرة لقول الميت والحق فى الجواب ان يقال انه قد علم من الشرع ان اتفاق المجتهدين فى عصر ما لا يكون خطأ فالاجماع مميت له فلهذا يصح انعقاد الاجماع خلافه ومتى لم يتحقق الاجماع فقوله حي مع دليله

فيعم تعليله هذا ما فى المسلم وشرحه ثم استثنى من الاولوية المذكورة بقوله **الا اذا شك** المقلد فى **وثوق الاحياء** بانهم صالحوا الاعتماد فى الاجتهاد و السداد لا لما اختلج منهم شئ فى قلبه لان المعاصرة اصل المنافرة **وتيسر له** اى للمقلد ايضا **المراجعة الى قول المجتهد الميت تفصيلا** بان كانت مقلدوه غاية فى الاشتهار واجتهاده مدونا فى الزبر والاسفار وهذا هو وجه ما قيل ان الاجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للاربعة كما يرشد اليه تعليله وفى الاشباه فقد صرح فى التحرير ان الاجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للاربعة لانضباط مذاهبهم وانتشارها وكثرة اتباعهم انتهى لا ان فى المذاهب الاخر للمجتهدين عدى هذه الاربعة كمذهب سفيان الثورى ومذهب ابى ليلى ومذهب جرير الطبرى وغيرها من المذاهب المقبولة لاهل السنة ريب وعيب عياذا بالله وكفيل هذا التفصيل هو المطولات الحمد لله الذى بعزته وجلاله تتم الصالحات يا من لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون ولا تغيره الحوادث ولا يخشى الدوائر يعلم مثاقيل الجبال ومكائيل البحار وعدد قطر الامطار وعدد ورق الاشجار و عدد ما اظلم عليه الليل واشرق عليه النهار ولا يوارى منه سماءٌ سماءً

ولا ارض ارضا ولا بحر الا يعلم ما فى قعره ولا جبل

الا يعلم ما فى وعره اجعل خير عمرى

آخره وخير عملى خواتمه

وخير ايامى يوم القاك

فيه انك على كل شئ

قدير وبالاجابة

جديرة

تمت

تم

القول الجلي في معرفة الولي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد الديان الذي خلق الانسان وعلمه البيان وممتاز من بينهم صنفا سمي الشان ولقبهم اولياء الرحمن ثم الصلوة والسلام الاكملان على راس فرسان هذا الميدان رسول الانس والجان وعلى آله وصحبه مالمع القران ورفع الملوان وبعد فيقول الاحقر الافقر الى الملك الاكبر محمد علي ابن سيد علي اني لما شرحت سالف الدهر وسابق العصر على اوخر المتون في فن الاصول البعض الفحول فنسجت على هذه الاوراق عناكب النسيان ثم بعد مرور عدة من الاعوام لاشاعتي صلوة الجمعة في تلك الناحية ارسل بعض المانعين لها وريقات مانعات فحررت الرد على المانع الوقع فجاءت بحمد الله الملك القيوم رسالة حافلة فوقعت في زوايا الخمول ايضا ثم بعد مرور برهة من الدهور اوقع القادر المختار في روعي نجاة لحبها[عه] والتقاضا خرجه من هو دولتي ووسيلتي لصنع مسبب الاسباب مالك الملك الرقاب هو الذي تولاه رب العبا ولقطعه من البلاء وهو الخان الاعظم الخاقان الافخم النواب محمد اكرم خان صانه المنان عن شرور الانس والجان فعجل اعطاء الانفاق بالتلاق والاشتياق واعانني في ذلك بعض الاحبة فالفت حين قضا هذه الآمال باعطاء المال على جناح الاستعجال قولا في بعض ما يتعلق بالولي تدفع اوهام الجهال في هذه الابدال وترفع سيئ الحال عن ميادين هذه الرجال عسى ان ينفع به الراشد السالك لا الجاحد الهالك وهذه الطريقة الانيقة سنة فاطر الخليقة على كرور الدهور ومرور الشهور الى نفخ الصور يوم البعث والنشور وكان تحرير هذه السطور في سنة الف وثلثمائة واثنا عشر وتحتوي على اقوال اربعة

القول الاول في تعريف الولي وتوصيفه ووجوده في كل جزء من الزمان فهو من الولاية بمعنى التقرب المحبة ضد العداوة بمعنى البعض والبعد فسمي وليا من موالاته للطاعات اي متابعته لها فعرفوه بتعريفات كلها آئلة الى تقربه اليه تعالى باكتساب الطاعات واجتناب المنهيات فمنها هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب عن المعصيات حسب الممكن ومنها ان الولي هو الفاني في الله تعالى والباقي به تعالى ونحوهما من الرسوم المتقاربة بل المتحدة مآلا فالفناء هو فناء الاسرار عن الاغيار والبقاء هو

[illegible]

عه اي نرجسي غلام جمال وجمال يرغوم ١٢

ہو البقاء و بالملک الجبار قلبا اور وگاو سر افتم با قیل بیت ہیچکس را تا نگردد او فنا ٭ نیست رہ در بارگاہ کبریا ٭ فالولی ہو المتصف بصفات من فنی فیہ وہو الرب القیوم فہذا مراد ما فی کتاب الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطن من قولہ و اولیاء اللہ تعالی ہم الذین والوہ فاحبوا ما یحب و ابغضوا ما یبغض و رضوا بما یرضی و سخطوا بما یسخط و امروا بما یامر و نہوا عما ینہی و اعطوا لمن یحب ان یعطی و منعوا لمن یحب ان یمنع کما فی الترمذی وغیرہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال اوثق عری الایمان الحب فی اللہ و البغض فی اللہ وقال من احب للہ و ابغض للہ و اعطی للہ و منع للہ فقد استکمل الایمان انتہی فالمحبۃ للہ تعالی والبغض لہ تعالی یعلم من کان لہ قلب او القی السمع وہو شہید بمجرد ادراکہ او بالامارات الصریحۃ والعلامات الصحیحۃ فما یزعم بعض الجہال فی ہذہ الاقطار وغیرہا من القری والامصار ممن یصدق علیہ افرایت من اتخذ الٰہہ ہواہ ما یفعلونہ او معتقدوہم بحض حب الجاہ و الطغیان والترفع علی الاقران خبثا باغواء الشیطان من البہتان و العدوان مع اہل الایمان والایقان الذاہلین عما رموہ بغضا فی اللہ تعالی فحاشا و کلا و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون فالاولیاء ہم المحبون و المحبوبون المذکورون و المنعوتون فی کلام اللہ و رسولہ و الراسخین فی العلم اما الاول فقال تعالی الا ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم و لا ہم یحزنون الذین آمنوا و کانوا یتقون وقال ایضا وہو یتولی الصالحین و اما الثانی ففی الحدیث الصحیح الذی رواہ البخاری وغیرہ عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ تعالی من عادی لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربۃ وما تقرب الی عبدی بمثل اداء ما افترضت علیہ و لا یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ و یدہ التی یبطش بہا و رجلہ التی یمشی بہا فبی یسمع و بی یبصر و بی یبطش و بی یمشی الحدیث وغیر ذلک من الاحادیث المذکورۃ المسطورۃ فی دواوین السنۃ و نحوہا کالمشکوۃ وغیرہ فی وصف الاولیاء والذاکرین اللہ کثیرا و الذاکرات لانہم ہم الاولیاء لسانا او جنانا علی حسب طبقاتہم و درجاتہم و اما الثالث ففائت الحصر اذ دونوا فی احوالہم و اقوالہم الاسفار الضخام و الزبر العظام و الکتب الجسام و حسبک ما اشتہر منہا بصنعۃ الطبع کتذکرۃ الاولیاء للشیخ العطار و النفحات للناقد الناعبد الرحمن الجامی و اخبار الاخیار للشیخ الدہلوی و نحوہا و حسبنا ما فی المثنوی المعنوی بیت ہیں کہ اسرافیل وقت اند اولیاء ٭ مردہ را زایشان حیاتست و نما ٭ رد جہا مردہ اندر گور تن ٭ بر جہد ز آواز اندر کفن ٭

فهم موجودون فی کل جزو من الایام الی یوم القیام وان کانوا مغمورین بین العوام الا ان غیر
المتقاربین الی عهد النبوة ومایتلوه اکثرهم متلاٰمون متلالئون بالبرکات حسب الاوقات
وہذا التفاوت بین سائر اصناف العلما کالمحدثین والفقہا فبین الصوفیة والزہاد والعباد
والفقہاء والمحدثین فی تلک الایام الکرام وفی ہذہ الایام اللیام بون بائن لان الزمان یحاور
عنہم حاشا وکلا حتی ان ہذہ التفرقة والمفاضلة اکثریة لاکلیة کما یدل علیه ما رواه الترمذی
عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم مثل امتی مثل المطر لا یدری اوله خیر ام آخره ونحوه
کامام الاولیا ومقدم الاصفیا سلطان الوجود برہان الشہود حضرت بہاؤ الدین نقشبند
فانه افضل من اکثر من تقدمه من الاکابر کالولی السامی ابی یزید البسطامی الذی قال سید الطائفة الجنید
فی حقه ہو فینا کجبرئیل بین الملائکة وشہد بذلک ما قال ہذا الصدیق الحقیق ہزارم ازان بہاؤ
الدین کہ اول او آخر بایزید بباشد انتہی وما قال غیره من الناقدین فیه بیت اولش آخر ہر منتہی
آخرش جیب تمنا تہی، وفی عمدة السالکین منقول است از حضرت عزیزان کہ اگر در روی
زمین یکی از فرزندان خواجہ عبد الخالق رح موجود بودی ہرگز منصور بر سر دار نرفتی انتہی
فعلی ما ذکرت یحمل ما فی العوارف وغیره وقد اندرس کثیر من دقیق علومہم کما انطمس کثیر من حقائق
رسومہم وقد قال الجنید علمنا ہذا قد طوی بساطه منذ کذا سنة ونحن نتکلم فی حواشیه ہذا
ہذا القول منه فی وقته مع قرب العہد بعلما السلف وصالحی التابعین فکیف بنا مع بعد العہد
وقلة العلما الزاہدین انتہی وکفاک المہدی الفاضل عن اکثر اول الطبقة عدی الصحابة بشہادة
صاحب الشریعة مع وجوده فی اواخر الدورة ومن الادلة الدالة علی وجود ارباب القرب والولایة
فی کل الامة الی النفخة عموم الاحادیث الواردة فمنہا ما رواه مسلم عن ابی ہریرة ان رسول اللہ صلعم
قال ان من اشد امتی لی حبا ناس یکونون من بعدی یود احدہم لو رآنی باہله وماله فہذا الحب لا
یکون الا للاولیا ودر صحیحان عن معاویة رح قال سمعت النبی یقول لا یزال من امتی امة قائمة
بامر اللہ لا یضرہم من خذلہم ولا من خالفہم حتی یاتی امر اللہ وہم علی ذلک فہذه الامة ہم الاولیا
وان کانوا اصحاب الحدیث کما قال ابن المدینی وغیرہما من الاحادیث المذکورة فی باب ثواب ہذه الامة
وغیره **القول الثانی** فی علامات الولی وامارته فمنہا الایمان والتقوی وثبت ہذا بالآیات الصریحة
والاحادیث الصحیحة التی لا تخفی علی الناظر البصیر وفی بعضہا الحصر نحو ان اولیاؤه الا المتقون فلا یکون غیر
المؤمن ولیا مسلما مرضیا وان کان مرتاضا قویا او عاشقا حیا الیا بیت عشق را با مومن کافر ہر یکی حیا جہ

این چنین مسجد و بتخانه می باید نوشت * ولیس هذا حبا حقیقیا لاحبائنا کالجوکیة والبرهمنیة ولهذا
ادخل انه ولی فان الیهود والنصاری ایضا یدعون انهم اولیاء الله تعالی وانه لا یدخل الجنة الا من کان منهم
بل یدعون انهم ابناء الله واحباؤه وکان مشرکوا العرب ایضا یدعون انهم اولیاء الله تعالی
لسکناهم بمکة ومجاورتهم البیت وکانوا یستکبرون به علی غیره ثم لا یکون غیر المتقی ولیا اصلا
سواء کان یخل بالاوامر کلا او بعضا او بالنواهی کبعض من رأینا وسمعنا فی هذه الدیار والاقطار
الذین یعتقدهم الواردون الشاردون انهم من اولیاء الله تعالی بل اقطاب بل اغواث نعوذ بالله
من الزور القبیح وعلمنا ان هذه الشیوخ تأتی بالمناهی الشرعیة التی نهی عنها الله تعالی ورسوله بل یستحلونها
ویفترضون اتیانها علیهم بمجرد اهویتهم الباطلة وظنونهم الخاطئة بلا برهان وسلطان شعر
اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه * کالغیبة والبهتان والعدوان وتنابز الالقاب القبیحة بزعمهم الفاسد
الکاسد علی الذاکرین الصالحین والفاکرین الفالحین وتخریب المساجد وتعطیلها وافساد النساء والبنات
وتفریق اهل القربات والصلات * بیت کار شیطان میکند نامش ولی * گر ولی این است لعنت بر ولی
اے بسا ابلیس آدم روئے هست * پس بهر دستی نشاید داد دست * ومنها التصلب
للاتباع والتبری عن الابتداع وهذا هو الثابت بالکتاب والسنة واجماع ارباب الولایة بل الامة
والاقیسة الصحیحة فی الاسفار الاسلامیة مشحونة بوصیة المتابعة لصاحب الشریعة
بیت عقل قربان کن به پیش مصطفی حسبی الله گو که اللهم کفی دست را اندر احد احمد بزن
اے برادر واره از بو جهل تن * بیت محمد عربی کابروی هر دو سرا است * کسی که خاک درش نیست
خاک بر سر او * فلا حاجة الی الاطالة بل اقتصر علی النقول الثلثة ففی آداب المریدین للشیخ ابی النجیب
السهروردی واختاروا من المذاهب مذاهب فقهاء اصحاب الحدیث فلیس للمذهب خلل فی هذا الشرع
فکل من یکون فی المتابعة اتم فهو اولی واقرب وسئل بعضهم من العلماء من هم فقال المعتصمون
بکتاب الله تعالی والمجاهدون فی متابعة رسول الله والمقتدون بالصحابة انتهی وفی شرح هذا الموضع
لملا علی القاری الحنفی وحکی ان ابا یزید کان علی مذهب الامام الجعفر وجنید علی مذهب ابی ثور الثانی
للقیاس فالمدار علی متابعة الکتاب والسنة وفی تنبیه المغترین للشیخ الشعرانی من اخلاق السلف الصالح ملازمة الکتاب
والسنة کلزوم الظل للشاخص ولا یتصدر احدهم للارشاد الا بعد تبحره فی علوم الشریعة المطهرة بحیث یطلع علی جمیع ادلة
المذاهب المندرسة والمستعملة وکتب القوم مشحونة بذلک وقد کان سید الطائفة الامام ابو القاسم الجنید یقول کتابنا
هذا یعنی القرآن سید الکتب واجمعها وشریعتنا اوضح الشرائع وادقها وطریقتنا یعنی طریق اهل التصوف مشیدة بالکتاب والسنة

فمن لم يقرأ القرآن ويحفظ السنة ولم يعلم معانيهما لا يصح الاقتداء به الى آخرها فاد و اما دفالولاية الحقيقية
والتصفية الصريحة لا تتصور الا بعد كمال المتابعة بيت محال است سعدی که راه صفا
توان رفت جز در پی مصطفےٰ ﷺ ومنها التاثير في المستعدين لا لكل الواردين وهو ترقيق القلب
والتوجه الى الله تعالىٰ كما ان الارض القابلة تتاثر فهي حية مستعدة بالانبات ونحوه بيت
هر آن عاقل که با مجنون نشیند نگوید جز حدیث عشق لیلیٰ فكل من لا يتاثر في القلوب
بجذبهم اليه تعالىٰ لا يكون من علماء الباطن والاصوفيا ووليا وان كان بحسب الظاهر عابدا نقيا لان
كمال التقوى التي هي من شروط الولاية ما كانت بحسب الظاهر والباطن فلا تصحب بهذا
الطمع قال حضرت خواجه عزيزان على رامیتنی رباعی با هر که نشستی و نشد جمع دلت
وز تو نرمید صحبت آب و گلت زنهار ز صحبتش گریزان میباش ورنه نکند روح عزیزان بحلت
اخرج النسائي والترمذي الحكيم الصوفي في نوادر الاصول والطبراني والبزار وابن المنذر وابن ابي حاتم
عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اولياء الله تعالىٰ قال
الذين اذا رؤوا ذكر الله ولاحمد والحكيم الترمذي والطبراني في الكبير والاوسط وابي نعيم عن
عمرو بن الجموح انه سمع النبي صلعم يقول لا يحق العبد حق صريح الايمان وفي لفظ حقيقة الايمان
حتى يحب لله ويبغض لله فاذا احب لله وابغض لله فقد استحق الولاية وفي لفظ الولاء من
الله تعالىٰ وان اوليائي من عبادي واحبائي من خلقي الذين يذكرون بذكري واذكر بذكرهم
الى آخرها في القول المستحسن وذكره تعالىٰ بذكر الاولياء النورانيين وذكرهم الروحانيين
بذكره تعالىٰ امر مشهود لمن كان له قلب القول الثالث في رد ما يزعمه الجهال بارباب الكمال انه من
دلالات الولاية والمشيخة وان المتصف بها لابد وان يكون وليا لله تعالىٰ وهذه امور فمنها الشهرة
بها وهذا زعم فاسد ووهم كاسد لان سبب شهرة شخص بها اشياء منها الاطعام للضيفان والواردين
في كل حين وليس يلزم من هذا ان يكون المطعم وليا اذ ربما يكون المشهور المغرور بهذه الحيلة لاسيما
في هذا الزمان الذي اقتربت الساعة واغتربت الملة مكارا وغدارا يصطاد اموال العوام بشبكة
هذا الغدر ولهذا قدح فيه بعض اهل الطريق كما في تنبيه المغترين وقال كل فقير جعل له سماطا فقد جعل مكانا
منا خا للبطالين لكن الحق انه حسن من اخلاق الكرام من الانبياء كابراهيم الخليل ع والصلحاء كما لا يخفى
لكن فاعله لا يلزم ان يكون وليا بل ربما يكون فاسقا جليا او مبتدعا غويا بالفعل افتخارا واغترارا بل كافرا
قويا زنديقا او نصرانيا او نحوهما كما لا يخفى على المتتبع باحوال الاقطار والادوار وحكي ان مسيلمة الكذاب كان

ينيخ فى مطبخه وقت الطعام خمسون من الابل ومنها الرياضات الشاقة كترك الطعام والمنام والكلام مع الانام والمشهور بهذه الجهة ليس يلزم ان يكون من ارباب الولاية بل ربما يكون من اصحاب الغواية و الضلالة كالجوكية والبراهمة حكى ان رجلا متعزلا فى البادية من اهل الكفر والشرك يترك الطعام والمنام اصلا ستة اشهر فاذا كان يوم العيد قدم اليه ملك هذه البلاد مع الاجناد تعظيما وتكريما له فسأله رجل بما تحيي فى هذه الستة من الاشهر مع عدم الاقدام الى الطعام والمنام اللذين هما من اسباب حيوة الانام فقال بسروري بقدوم الملك مع العساكر والاجناد ايام الاعياد وعلى هذا القياس سائر اسباب الشهرة ومنها ان يكون كالمدهوش المجنون فيترك الفرائض ويعري عن اللباس و يهذي فى الكلام بل يشرب المسكرات من النبيذ ويسكر بل الخمر فزعم الذين لاحظ لهم فى الدين ان هذا الدهش والجنون اللذين يفضيان الى التعري والهذيان وشرب المسكر من غلبة العشق والجذب فيكون من اولياء الله تعالى خبط وغلط اذ سلمنا ان سلطان العشق قد يستولي القلوب الضعيفة فيدهش المغلوب المجذوب و يجن بل قد يموت ساعة وفيه حكايات كثيرة طويناها مخافة الاطناب فنكتفي ببيتين هما فى اخبار الاخيار للشيخ الدهلوي احدهما ان خواجه بختيار الچشتي مات فى السماع بهذا البيت للشيخ احمد الجامي **بيت**

كشتگان خنجر تسليم را ہر زمان از غيب جان ديگر است

ومات القاضي حميد الدين ناگوري بهذا البيت **بيت** جان بده وجان بده جان بده ؎ فائده گفتن بسيار چيست

لما سمعه من القوال فقال دادم وسقط ومات ساعة او يفيق فيعيش فيعبد الله ويتقيه وان ستمر ولهه او جنونه فحكمه حكم سائر الولهين والمجانين فتعتبر حال افاقته وقد فصل هذا الفصل الحافظ ابن تيمية رح فى كتاب الفرقان بما لا مزيد عليه حيث قال وكذلك المجنون فانه كونه مجنونا ينافض ان يصح منه الايمان والعبادات التى هى شرط للولاية ومن كان يجن احيانا ويفيق احيانا فان كان فى حال افاقته مومنا بالله ورسوله يؤدي الفرائض ويجتنب المحارم فهذا اذا جن لم يكن جنونه مانعا من ان يثيبه تعالى على ايمانه وتقواه ويأجره على ما تقدم من ايمانه وتقواه ولا يحبط الجنون الذي ابتلى به من غير ذنب فعله والقلم مرفوع عنه فى حال جنونه الذي الى به فى حال افاقته ويكون له من ولاية الله بحسب ذلك وكذلك من طرء عليه الجنون بعد ايمانه وتقواه ويأجره على ما تقدم وعلى هذا من الظهر الوله وهو لا يؤدي الفرائض ولا يجتنب المحارم بل قد يأتي منه ما يناقض ذلك لم يكن لاحد ان يقول هذا ولي الله فان هذا وان لم يكن مجنونا بل كان متولها من غير جنون وكان يغيب عقله بالجنون والوله ويفيق اخرى وهو لا يقوم بالفرائض بل يعتقد

انه لا يجب عليه اتباع رسول الله صلعم فهذا كافر ومن اعتقد ان هذا ولي الله فهو كافر ايضا وان
كان مجنونا باطنا وظاهرا قد رفع عنه القلم فهذا وان لم يكن معاقبا بعقوبة الكافر فليس
مستحقا لما يستحقه اهل الايمان والتقوى من كرامة الله تعالى فلا يجوز على التقديرين ان
يعتقد فيه انه ولي الله لكن ان كانت له افاقة وكان فيها مؤمنا بالله متقيا كان له من ولاية
الله تعالى بحسب ذلك وان كان في حال افاقته فيه كفر او نفاق ثم طرء عليه الجنون فهذا فيه
من الكفر والنفاق ما يعاقب عليه وجنونه لا يحبط عنه ما يحصل منه في حال افاقته من كفر او
نفاق انتهى ومنها اذا اطلق الرجل عنانه في الكلمات والمماشاة وسائر الهيئات ولا يبالي
با وامر الله ان ياتيها اولا ولا بمجارمه ان يجتنبها اولا ويقول وصلت الى اللب فلا ابالي
بالقشر فيقول الجاهلون بدين رب العالمين ان هذا من اولياء الله تعالى من الملامتية و
منشأ الجهل عدم العلم بهم والوقوف بشرحهم فالملامتي هو الذي ياتمر بالاوامر وينتهي بالنواهي
ويعبد الله حق عبادته لكن يكتمها عن اعين الخلق اخلاصا مع الحق وفي العوارف بعد تفصيل
الملامتية لهم مزيد اختصاص بالتمسك بالاخلاص يرون كتم الاحوال والاعمال ويتلذذون
بكتمها حتى لو ظهرت اعمالهم واحوالهم لاحد استوحشوا من ذلك كما يستوحش العاصي من
ظهور معصيته فالملامتي عظم وقع الاخلاص وموضعه وتمسك معتدا به والصوفي غاب في خلاصه
عن اخلاصه انتهى وهكذا في غيره من كتب العلماء من الاولياء فمن يتهاون بالشريعة الحقة ويقول هذا
قشر وقد وصلت الى اللب هو الاخلاص فهو كافر زنديق وفي العوارف ايضا فقوم من المفتونين
سموا انفسهم ملامتية ولبسوا لبسة الصوفية لينتسبوا بها الى الصوفية وما هم منهم بشيء بل
هم في غرور وغلط يتسترون ويتبجحون مناهج اهل الاباحة ويزعمون ان ضمائرهم خلصت الى
الله تعالى والارتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام وهذا هو عين الالحاد والزندقة فكل حقيقة ردها
الشريعة فهي زندقة انتهى المقصود منه وهكذا في سائر اسفارهم ومنها ان العوام لما سمعوا ان
الشخص الفلاني ذو المكاشفات وخرق العادات فيعتقدون ان هذا من اولياء الله تعالى لا محالة لان
المكاشفة وخرق العادة عندهم من علامة الولاية البتة وهذا ايضا غلط وجهل فان المكاشفات وخرق العادات
لو فرض تحققها في شخص فلا يلزم منه ان يكون وليا لله تعالى بل ربما يكون فاسقا غويا بل كافرا جوكيا
لان المكاشفات وخوارق العادات لها اسباب متعددة اخرى سوى التدين والتشرع من الرياضات والطلسمات
والتسخيرات والكهانات وهذا هو الاوضح في كتب اهل الله جميعا لا سيما في مكاتيب امام الاولين ع

والآخرين في تهذيب التصوف عن مراسم الغالين من المتصوفين الامام الرباني مجدد الالف الثاني
ومكاتيب ابنه خواجه محمد معصوم لكن لاتحضرني عباراتها وفي كتاب الفرقان بعد ما فصل العباد والعلماء
من اصناف الكفار والمشركين الذين يعبدون الاصنام والكواكب ومنهم ارسطو وزير الاسكندر
ابن فيلقوس المقدوني المشرك ايضا غير الاسكندر ذي القرنين الذي ذكره الله في كتابه فقال
فهؤلاء ليسوا بمؤمنين ولا اولياء الله تعالى وهؤلاء تقترن بهم الشياطين وتتنزل عليهم فيكاشفون
الناس ببعض الامور ولهم تصرفات خارقة من جنس السحر وهم من جنس الكهان والسحرة الذين تتنزل
عليهم الشياطين قال تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم الآية
وهؤلاء جميعهم ينتسبون الى المكاشفات وخوارق العادات واذا لم يكونوا متبعين للرسل فلا بد ان يكذبوا
وتكذبهم شياطينهم ولابد في اعمالهم ما هو اثم وفجور وظلم وفواحش وغلو وبدع في العبادة انتهى فاعتبر
بهذا يا اخي وصفح كتبهم ومنها ان يغير الهيئة واللباس عن عموم الناس ويطرح في يديه ويعلق في
عنقه شيئا من التسابيح وغيرها من الاحجار يزعمون انه فقير تارك الدنيا من الاولياء وهذا ايضا تلبيس
لا يلزم منه ان يكون مغير الهيئة وليا وصوفيا بل كثيرا ما يكون مكارا وغدارا اهل الكفار لاسيما في هذا
الزمان وان كانت الخرقة المتعارفة من استحسان المشائخ ولم تكن بهذه الهيئة المتعارفة والاخفى
العوارف والاحياء بان لبس الخرقة على الهيئة التي يعتمدها الشيوخ في هذا الزمان لم يكن في زمن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهذه الهيئة والاجتماع لها والاعتداد بها من استحسان الشيوخ انتهى فالولاية لاتتوقف بها
ولا تلزمها ولهذا ترى الافضل من الاولياء الذين شهد لهم الكتاب والسنة واجماع الصحابة وقرون الخيرية بالولاية
الاصلية التي هي نتيجة المتابعة لايلتفتون الى الخرقة ولا غيرها من الامور المستحسنة بل يلقون دورة النبوة
وهم الحضرات النقشبندية رضي الله عنهم اجمعين ففيها عدم التميز وفي الفرقان ليس لاولياء الله شيء يتميزون
به عن الناس في الظاهر من الامور المباحات فلا يتميزون بلباس دون لباس اذا كان كلاهما مباحا كما قيل
كم من صديق في قباء وكم من زنديق في عباء ولا بحلق شعر او بقصره او بظفره اذا كان مباحا فيوجدون
في اهل القرآن واهل العلم واهل الجهاد والسيف والتجار والصناع والزراع وكان السلف يسمون اهل الدين
والعلم القراء فيدخل فيهم العلماء والنساك ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء واسم الصوفية هو
نسبة الى لباس الصوف هذا هو الصحيح انتهى فتنبه وفي القول الرابع في ان محب الله الصادق العاشق سيما
كان اوليا قلما يخلو عن الابتلاء وعظمه بهفوات الحساد من الباطلين اهل النفاق والجاهلين او
الفساد من الجهال بالاحوال بل تتجاسر الجاهلون من الباطلين على خالق السموات والارضين وبارئه

الانسان من طین ثم من ماء مهین بل نتعجب ما یجی الله والرسول معا ٭ من لسان الوری
فکیف انا ٭ قیل ان الاله ذو ولد ٭ قیل ان الرسول قد کهنا ٭ لکن المبتلی بصدق عشق
لا یبالی ولا یلتفت عدی المحبوب الی عواتهم سبت ماه برصدر فلک گشته روان
می ندارد باک آواز سگان ورد بهم طاعتی میکن تراسی کردگار ٭ با قبول مردم نتد خلقا
چه کار ٭ گر دو سه ابله ترا منکر شوند ٭ تلخ کی گردی چو ستی کان قند ٭ گر دو سه ابله ترا تهمت دهد
حق برای تو گواهی میدهد ٭ پیر و پیغمبران شوره سپر لعنه خلقان همی با دی نیم ٭ فاکتفی بذکر الحمام من
ارباب الولایة المذکورة فی نقل بعض الفضلاء من بعض الکبراء فی رسالة له والناقل کان من معاصرینا
و وطننا غفر الله له قال اعلم انه ما کان کبیر فی عصر قط الا کان له عدو من السفلة اذ الاشراف لم تزل
تبتلی بالاطراف فاعداء الانبیاء معروفة وکان لابن عمر عدو یعبث به کلما مر علیه ونسبوا عبد الله
ابن الزبیر الی الریاء والنفاق فی صلوته فصبوا علی راسه ماء حمیما فزلع وجهه وراسه وهو لا یشعر
فلما سلم من صلوته فقال ما شأنی فذکروا له القصة فقال حسبنا الله ونعم الوکیل ومکث زمانا
یتالم راسه ووجهه وکان لعبد الله بن عباس نافع ابن الازرق کان یؤذیه اشد الاذی ویقول انه
یفسر القرآن بغیر علم وکان لسعد بن ابی وقاص جهلة من جهال الکوفة یؤذونه مع انه مشهود له بالجنة وشکوه الی
عمر بن الخطاب وقالوا انه لا یحسن ان یصلی واما الائمة المجتهدون فلا یخفی ما قاساه الامام ابو حنیفة من الجهلة
والاعداء ورموه بالاعتزال والارجاء وما قاساه الامام مالک واستخفاؤه خمسا وعشرین سنة لا یخرج لجمعة
ولا جماعة وکذلک ما قاساه الامام الشافعی من اهل العراق ومن اهل مصر حتی تمنوا موته وقال شعر تمنی رجال ان
اموت وان امت ٭ فذاک سبیل لست فیه باوحد ٭ وکذلک ما قاساه الامام احمد بن حنبل من الضرب والحبس وتهدده
بالتجسیم ونحوه وما قاساه امام المحدثین البخاری حین اخرجوه من بخارا الی خرتنک وقد نقل الثقات منهم الشیخ
عبد الرحمن السلمی واحمد بن خلکان والشیخ عبد الغفار القوصی وغیرهم انهم نفوا ابا یزید البسطامی سبع مرات من بسطام واتهمه
جماعة من علمائها ونفوا ذا النون المصری من مصر الی بغداد مقیدا مغلولا وسافر مع اهل مصر یشهدون علیه بالزندقة
ورموا سمنون المحب بالعظائم وارشوا امرأة من البغایا فادعت علیه انه یأتیها هو واصحابه واختفی بسبب ذلک سنة
واخرجوا سهل بن عبد الله التستری من بلده الی البصرة ونسبوه الی قبائح وکفروه مع امامته وجلالته ولم یزل بالبصرة الی
ان مات بها ورموا ابا سعید الخراز بالعظائم وافتوا بکفره وشهدوا علی الجنید ببغداد مرارا حین یتکلم فی التوحید علی رؤس الاشهاد ثم
بقروه فی تعرضه الی ان مات وکان من اشد المنکرین علیه علماء مشایخ عراق ابن دنیا لکان یحط علیهم اشد الحط وکان اذا سمع احدا یذکرهم
یعیط ویتغیر لونه واخرجوا احمد بن الفضل البلخی من بلخ لکونه یذهب مذهب اهل الحدیث من اجراء آیات الصفات واخبارها علی ظاهرها
بلا تاویل الا بما یلیق علم الله فیها ولما ارادوا اخراجه قال لا اخرج الا ان جعلتم فی عنقی حبلا ومررتم بی فی اسواق البلد وقلتم
هذا مبتدع فی الدین نرید اخراجه من بلدنا ففعلوا ذلک واخرجوه فالتفت الیهم وقال یا اهل بلخ نزع الله من قلوبکم المعرفة

وشہدوا علی الشبلی بالکفر مراراً مع تمام علمہ وکثرۃ مجاہداتہ واخرجوا ابابکر النابلسی مع فضلہ و کثرۃ علمہ واستقامتہ فی الطریقۃ من المغرب الی مصر وشہدوا علیہ بالزندقۃ عند سلطان مصر فامر بسلخہ منکوسا فصار یقرء القرآن بتدبر وخشوع وہم یسلخونہ حتی قطع قلوب الناس وکادوا ان یفتتنوا بہ وکذلک سلخوا التستری بحلب وعملوا لہ حیلۃ اذ قطعہم بالحجج فکتبوا سورۃ الاخلاص واعطوہا من یخیط النعال وقالوا اہذہ ورقۃ محبۃ وقبول فضعہا النا فی طباق النعل ثم اخذوا تلک النعل واہدوہ للشیخ من طریق بعید فلبسہ وہو لا یشعر ثم طلعوا النائب حلب وقالوا لہ بلغنا ان التستری کتب سورۃ الاخلاص وجعلہا فی طباق نعلیہ وان لم تصدقنا فارسل وراءہ وانظر ذلک ففعل واستخرجوا الورقۃ فسلم الشیخ نفسہ الیہ تعالی ولم یجب وعلم انہ لابد ان یقبل واخبر فی بعض تلامذتہ انہ صار ینشد موشحات فی التوحید وہم یسلخونہ حتی عمل خمسمائۃ بیت وکان ینظر الی الذی یسلخہ ویتبسم ورموا الشیخ ابامدین بالزندقۃ واخرجوہ من بجایۃ الی تلمسان فمات بہا وکذلک اخرجوا الشیخ اباالحسن الشاذلی من المغرب الی مصر وشہدوا علیہ بالزندقۃ فسلمہ اللہ من کیدہم ورموا الشیخ عزالدین بن عبدالسلام بالکفر وعقدوا لہ مجلسا فی کلمۃ قالہا فی عقیدتہ وحرسوا السلطان علیہ ثم حصل لہ اللطف ورموا الشیخ تاج الدین السبکی بالکفر وشہدوا علیہ انہ یقول باباحۃ الخمر واللواطۃ وانہ یلبس فی اللیل الغبار والزنار واتوا بہ مغلولا مقیداً من الشام الی مصر وانکروا علی سیدی ابراہیم الجعبری وسید الحسین الحاکی ومنعوہما ان یجلسا علی کرسی الوعظ وغیر ذلک مما ذکر فی الطبقات ہذا ما ذکرہ الشعرانی فی الیواقیت والجواہر ثم قال فی آخرہ وانما ذکرنا لک عن ہذہ الائمۃ المتقدمین والمتاخرین تانیسا لک لئلا ترمی اہل الصلاح والتصوف بالفواحش بل لابد لک ان تقبل علی مطالعۃ کتبہم والاصغاء الی ظہور مرادہم لان ہؤلاء الائمۃ ثناءہم عند من فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان کالمسک الاذفر ولا یقدح فی کمالہم اقوال المتعصبین الطاعنین انہم علی الشرع المستقیم والدین القویم والحال انہم ساعون بالنمیمۃ والافساد وقتل الزہاد وتخریب البلاد انتہی کلامہ مع تغییر یسیر فی مواضع من المحرر فاعتبر بہذہ الفتن والمحن الفتنۃ الواقعۃ من بعض المعتبرین المتعبرین ومعتقدیہ فی البلاد الافغانیۃ ان کنت البصرتہا او صنعتہا علی بعض الصالحین والآن باقیۃ آثارہا وراقیۃ اوزارہا بیت نیکوان رفتند وسنتہا بماند وازلئیمان ظلم ولعنتہا بماند

ہرکہ او بنہاد ناخوش سنتے ازپیش نفرین رود ہرساعتے ولیس لہم فیہا شی من الحجۃ

والبرهان عدے الردر والعدوان واللغو والطغيان وقال الذين كفروا لا تسمعوا
لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون **خاتمه** وقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع
الامة تفضيل العلماء العاملين بما علموا من المحدثين والفقهاء والصوفية لاسيما الصوفية
فان لهم تفصيل علے قسيمهم والتفصيل فے آداب المريدين فهم صفوة الصفوة عند رب العزة
لكن مع هذا هم عباد مكرمون ان كل من فے السموات والارض الا آتی الرحمن عبدا فكيف يدر
المؤمن الموحد كل الحذرات لا يفعل معهم ما يفعل برب العالمين من السجدة اليهم والتدلهم
الوظيفة باسمائهم كاسم الله تعالى والاستعانة منهم فے دفع الكروب ذيومن باياک
نعبد واياك نستعين وغيره من الآيات والاحاديث واقوال العلماء الربانيين لكتابين
خصوصا اقوالهم انفسهم وللصديق الاعظم حضرت خواجه بهاء الدين نقشبند رضي الله عنه
بيت توتا کے گور مردان را پرستی + بگرد کار مردان گرد ورستی وللغوث
الاعظم عبد القادر فے فتوح الغيب ومن اراد السلامة فے الدنيا والآخرة فعليه بالصبر و
الرضا وترك الشكوے الى الخلق وانزال حوائجه بربه تعالى وانتظار الفرج منه اذ هو خير من غيره
انتهى وللشيخ العطار بيت در بلا یاری مخواه از هیچ کس + زانکه نبود جز خدا فریادرس
بندگانرا نیست ناصر جز اله + یاری از حق خواه واز غیرش مخواه + فان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيغضب الله تعالى بافعال اهل الشرك
ويغضب اولياءه ايضا فلا يشفع للمشرك احد بيت اگر خدا ے نباشد ز بنده خوشنود
شفاعت همه پیغمبران ندارد سود وهذا اوسے عدوه وحجيجه كعيسى وعزير مع عابديهما
وفے كل منها تصانيف وتواليف فلا حاجة
الے الاطناب والله اعلم
بالصواب اللهم اجعلنا من اولياءك واحشرنا فی زمرتهم آمين يارب العلمين

تمت

تمام